Juan Pablo Esperón (ed.)

Acontecimiento

Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari

Textos de:
Juan Pablo Esperón
Martín Chicolino
Ricardo Etchegaray
Marcos Jasminoy
Martín Grassi
Clemencia Campos Massa
Claudio Columba

Doble J
Efialtes

Acontecimiento
Juan Pablo Esperón (ed.)

Acontecimiento

Acontecimiento

Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari

Juan Pablo Esperón (ed.)

Textos de Juan Pablo Esperón, Ricardo Etchegaray, Martín Chicolino, Marcos Jasminoy, Martín Grassi, Clemencia Campos Massa, Claudio Columba

DOBLE J
EFIALTES
2020

Colección Efialtes. Serie Filosofía

Consejo Editorial

José Luis Bellón Aguilera, Universidad de Brno
Francisco Manuel Carballo Rodríguez, Universidad de Cádiz
Jorge Costa Delgado, Investigador
Oliver Dowlen, Research Group on Democratic Procedures (PROCEDEM), Sciences Po
Juan José Gómez Gutiérrez, Universidad de Sevilla
Liliane López-Rabatel, Institut de recherche pour l'architecture antique – CNRS-Lyon 2
Francisco Javier Moreno Gálvez, CIESPAL
José Luis Moreno Pestaña, Universidad de Granada
Adriana Razquin Mangado, Universidad de Jaén
Yves Sintomer, Institut Universitaire de France
Arnault Skornicki, Institut des Sciences Sociales du Politique, Université Paris Ouest, Nanterre-La Défense
Francisco Vázquez García, Universidad de Cádiz

Obra editada en el marco del proyecto de investigación VRID: PI 1832, desarrollado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales, Universidad del Salvador, Argentina, 2018-2019.

© Juan Pablo Esperón, Ricardo Etchegaray, Martín Chicolino, Marcos Jasminoy, Martín Grassi, Clemencia Campos Massa, Claudio Columba

Diseño y arte de tapa: **Martín Chicolino**

Edita: Editorial Doble J
Avda. Cádiz 4, 1º C
41004 Sevilla, España
ISBN: 978-84-96875-73-9
www.editorialdoblej.com

Índice

Presentación
Juan Pablo Esperón i

Introducción. Una nueva imagen del pensamiento, nuevas relaciones y prácticas
Juan Pablo Esperón, Marcos Jasminoy y Martín Chicolino I

I. Franz Rosenzweig: La llamada y la respuesta como estructura del acontecimiento
Marcos Jasminoy. 1
1. Introducción. 1
2. Hacia un nuevo pensamiento. 4
3. La objetividad gramatical y la deriva idealista hacia el esquema «sujeto-objeto». 18
4. La subjetividad erótico-gramatical y la posibilidad de la estructura «llamada-respuesta». 27
5. De los acontecimientos al Acontecimiento.. 39
6. Consideraciones finales. 55
7. Bibliografía. 59

II. Primera Parte: el Acontecimiento en la filosofía de Heidegger
Juan Pablo Esperón y Ricardo Etchegaray. 63
1. Introducción. 63
2. Estado del arte respecto al viraje (*Kehre*) del pensamiento de Heidegger. 64
3. Fundar sobre el abismo (*Ab-grund*). 70
4. Diferencia ontológica. 73
5. Problemas que abre la posición teórica de Heidegger 87

II. Segunda Parte: El Acontecimiento y lo sagrado: Notas para una «hierología» en el pensamiento del último Heidegger
Claudio Columba 91

6. Introducción. La dimensión numínica del *Ereignis* 91
7. El «paso», la «seña» y la «huella» como cifras de lo divino. 93
8. Consideraciones finales. *¿Ereignis* o Nihilismo? El fin del paso. 98
9. Bibliografía. 100

III. Lo divino del acontecimiento: la diferenzia de Jacques Derrida y su apropiación teológica en John Caputo
Martín Grassi y Clemencia Campos Massa. 105

1. Introducción El acontecimiento deviene divino: Jacques Derrida y la filosofía del quizá 105
2. El Dios que deconstruye: John Caputo y la teología del acontecimiento. 116
3. Conclusión 136
4. Bibliografía. 141

IV. El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El «progresismo fascista» nos fabrica como «plebeyxs»
Martín Chicolino 143

1. Introducción... 143
2. ¿Qué es el «Acontecimiento»? Es el *proceso inmanente y permanente* de auto-emancipación directa y colectiva. 147
3. Servidumbre…, *¿voluntaria?* 163
4. De la «Desventura» patriarcal al «Diluvio» des-patriarcal 179
5. ¿Ustedes qué son? ¿Anarquistas? ¿Marxistas? ¿Socialistas? Contra la relación política (y prostituyente) de «representación» y contra la «imagen» dogmática y moral del pensamiento.. 188
   5a. Ni reformismo, ni totalitarismo, ni fascismo 223
6. El problema político fundamental:

¿*Cómo organiza*r las relaciones sociales?.. 233
7. El metabolismo y el metamorfismo social y libidinal.
Producción, distribución, intercambio, consumo 243
7.a. ¿Re-distribuir las riquezas y aumentar el consumo?
Problemas del programa mínimo.. 262
8. La Desventura (anti-acontecimiento) es el actual proceso metabólico
de producción social y deseante. Sus premisas 289
8.a. El «sobre-trabajo» y la «mutilación» como
premisas fundamentales de la Desventura. 293
8.b. El «contrato» como premisa fundamental de la Desventura.
La fictio juris del falso "consentimiento". El sistema prostituyente. 301
8.c. El «salario» y la «ganancia» como premisas fundamentales
de la Desventura. Flujo potente de ganancia
y flujo impotente de salario. 316
9. De la Desventura personal a la Desventura
impersonal y abstracta 320
9.a. La Desventura política (y sexual) actual:
el «progresismo fascista». 332
9.b. Modulando la Desventura: del esclavo liberto
al trabajador-y-ciudadano. 371
10. Consideraciones finales 409
11. Bibliografía 419
Acerca de los autores de esta obra 435

IV El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El «progresismo fascista» nos fabrica como «plebeyxs».

Martín Chicolino

> ¿Qué Desventura es ésta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre (nacido solamente para vivir libre) y hacerle perder *el deseo* de recuperar esa libertad? (Etienne de La Boëtie, año 1548).
>
> Las razones que mantienen este sistema (basado en el «trabajo» y el «dinero») no son "humanas", sino *machistas* (Valerie Solanas, año 1967).

1. Introducción

Dentro del marco de la recepción intelectual y académica de la filosofía social y política de Deleuze y Guattari la cuestión de la auto-emancipación humana se convierte en un verdadero problema. Especialmente si por 'auto-emancipación' humana entendemos una transformación radical no sólo del sistema político sino de todo el entero diagrama inmanente de relaciones de poder, cuando es llevada a cabo por lxs propixs productorxs sociales de modo directo

(sin mediaciones) y colectivo (sin caudillos ni líderes carismáticos y jerárquicos). Pero si decimos que es un verdadero problema es debido a que, en general, Deleuze y Guattari son utilizados ('interpretados' y 'significados') como dos filósofos institucionales que trabajan en pos de una reforma más o menos novedosa y original del orden establecido; de alguna manera, siempre se termina construyendo con ambos una «imagen» y una representación que los coloca como 'pensadores del Estado', como filósofos que nos brindarían herramientas para seguir pensando el Estado (ya sea el actual, o un supuesto Estado por-venir, Pluralista y futuro), volviéndolos así «prisioneros de la imagen dogmática»[1].

La lista de maniobras es larga: a Deleuze y Guattari se los ha acusado de anarcos, de anarco-deseantes, románticos, espontaneístas, individualistas radicales, liberales, burgueses, yuppies, hippies, vedettes, promotores del delirio y de la fiesta, restauradores de lo 'Uno', ideólogos del anarco-capitalismo o del capitalismo tardío y digitalizado, tipos sin militancia "territorial", etc. Hablamos incluso autores contemporáneos a ambos. Del lado de Alain Badiou podemos citar como ejemplos ya clásicos 'Contra Deleuze y Guattari' y 'El fascismo de la papa' (ambos integran *La situación actual en el frente de la filosofía*, de 1977), y veinte años después *Deleuze, 'El clamor del ser'* (1997); los dos primeros bajo el pseudónimo Georges Peyrol, que se presenta como militante del «marxismo-leninismo-moaoismo». En el mismo año, *Racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault* (1977), de Massimo Cacciari, que escribe como miembro del Partido Comunista Italiano (partido que abandona en 1983, después de haber sido diputado del PCI). Y más acá, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (2004), de Slavoj Žižek. No olvidemos tampoco las intrigas del doctor Jacques-Marie Émile Lacan, que como caudillo de la 'Escuela Freudiana de París' hizo todo lo posible para silenciarlos:

1 DELEUZE, G., *Diferencia y repetición* [1968], pag. 274. En adelante: (DR).

> [Lacan] da la consigna a los miembros de la 'Escuela Freudiana' de permanecer en silencio, de no comentar ni participar en ningún debate. La censura es la regla, y esto les choca a algunos, como a la joven psicoanalista Catherine Millot, una filósofa de formación que acaba de entrar a la Escuela Freudiana: […] "Lacan estaba furioso y había dado la consigna de que no haya debates organizados en su escuela sobre este libro. Él mismo se había mantenido en silencio, y en su 'Seminario' no había pronunciado una palabra. Un tiempo después había aludido al libro en un escrito, pero trataba a Deleuze y a Guattari de águila schreberiana de dos cabezas"[2].

Finalmente, este es el verdadero nudo gordiano: si bien actualmente no suele haber muchas dificultades para reconocer a ambos como filósofos radicalmente *anti-capitalistas* —excepción hecha, como vimos, del marxismo dogmático, ortodoxo y centralista, que ve en ellos a meros agentes de la burguesía, o incluso ideólogos prefascistas—, la dificultad más grande comienza precisamente cuando se trata de estudiar cómo ellos caracterizan el problema del Estado (y el Estado como problema), en tanto «forma» o *modo de organización* social (en tanto «forma-Estado» o «Idea social»), así como su estatus, su función, y su relación inmanente con el capitalismo mundial integrado y con el patriarcado. Según Deleuze, la 'Idea social' que cabe a *nuestras* formaciones sociales estatales «expresa un sistema de relaciones múltiples ideales, o de relaciones diferenciales entre elementos diferenciales: relaciones *de producción* y *de propiedad* que se establecen, no entre hombres concretos, sino entre 'átomos' portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad» (DR, 282)[3].

2 DOSSE, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada* [2007], pág. 265). Para la metodología stalinista de Lacan en Vincennes, cf. DELEUZE/LYOTARD, *Acerca del departamento de psicoanálisis de Vincennes* [1975], en: *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)*. En adelante (2R).

3 Esta definición de la «Idea social» de Deleuze sigue al Marx/Engels críticos de la concepción burguesa y capitalista de la sociedad, y por tanto, es crítica de toda forma de Idealismo. Cf.

Lo que de aquí en adelante estudiaremos es, por lo tanto, el problema mismo del «acontecimiento» en la filosofía política y esquizo-analítica o constructivista de Deleuze y Guattari, así como también el problema del «anti-acontecimiento» (aquello que siguiendo al joven La Boëtie llamaremos la «Desventura»). Puesto que si es verdaderamente posible la emergencia del acontecimiento, de la brecha o la ruptura *radical* en el orden de las causas y de los 'estados de cosas', entonces también es posible (y actual) su obturación, su recuperación o reencauzamiento (axiomatización) dentro del orden ya establecido de las cosas, su obstrucción, aplastamiento, su sujeción, normalización y control. Siguiendo las obras de ambos filósofos a lo largo de toda su producción vital (y sin plantear ningún tipo de "corte" ni "viraje"), veremos cómo para ellos el «acontecimiento» no es otra cosa que el proceso revolucionario permanente, inmanente, directo y colectivo, es decir, la *auto*-emancipación directa de lxs productorxs sociales por lxs productorxs sociales mismxs, en todos los niveles y actividades humanas. En otros términos, es el «Kairós», pero a condición de no tomarlo en un sentido teológico, místico, sacerdotal, religioso o 'numinoso', sino como proceso «que hace estallar la solución como algo brusco, brutal y *revolucionario*». El acontecimiento (Kairós) es siempre «la cólera de la Idea social», la «acogida de una situación revolucionaria [*d'une situation révolutionnaire*]» (DR, 288). El anti-acontecimiento es, por el contrario, aquello que sostiene y que sigue haciendo posible al orden establecido *actual:* aquello que llamamos el Patriarcado de los Estados-nación y del capitalismo mundial integrado. El anti-acontecimiento es el Edipo y el Falo en la historia libidinal de los pueblos y las formaciones sociales. Y si es verdad que no hay otro problema más imperioso que el problema de la *organización*, aquí nos preguntaremos cuáles son las pre-

MARX/ENGELS, *La sagrada familia* [1845], pp. 137-38, y ENGELS, F., *Esbozo de crítica de la economía política* [1844], pág. 132. Forzosamente, nuestra actual 'Idea social' (estatal) supone "ciudadanxs" atomizadxs, es decir, no trabajadorxs concretos, sino trabajadorxs *abstractxs* (vendedorxs de fuerza de trabajo). Más adelante desarrollaremos este problema silenciado por deleuzeanos académicos.

misas y condiciones (las relaciones de fuerza o poder) que hacen posible y actual una y otra vez al Patriarcado estatal *y* capitalista.

Para mostrar esto, seguiremos de cerca la profunda relación que la filosofía de Deleuze y Guattari mantiene no sólo con Nietzsche, Marx y Foucault, sino también con autoras y militantes feministas *contemporáneas* a ellos (y que trabajaban en la misma época desde distintas disciplinas y áreas comunes). Sostendremos que los *problemas* filosóficos y políticos que ambos autores se plantearon (al igual que las tentativas o vías posibles de solución y de acción que nos proponen) estuvieron profundamente atravesados —sus obras son un testimonio constante de ello— por el movimiento feminista revolucionario de la época, así como también por los problemas planteados por los distintos movimientos militantes de liberación que interpelaban a la sociedad en el nivel sexual y deseante.

Consideramos que, en general, la recepción universitaria y académica de Deleuze y Guattari no sólo ha esquivado y mistificado la crítica radical y la puesta en cuestión que ambos hacen del Estado *en tanto que tal* —pues se considera que meterse en ese terreno "le hace el juego a la derecha neoliberal, que también quiere achicar el Estado"—, sino también esta profunda relación con el feminismo *auto*-emancipatorio, y por lo tanto, anti-estatal *y* anti-capitalista, despatriarcal *y* descolonial, también presente en ellos. Aquí intentaremos brindar un aporte que avance por este camino, y que reintroduzca esta crítica radical teórica *y a la vez* práctica, política, y organizativa, y siempre de cara a la intervención social.

2. ¿Qué es el Acontecimiento? Es el *proceso inmanente y permanente* de auto-emancipación directa *y* colectiva

Vivimos entrampadxs en un sistema muy finamente *organizado* de crueldad cotidiana y de esquizofrenia generalizada y racionali-

zada. Desventura esquizofrénico-fascista, sí, pero de ningún modo 'irracional', puesto que «la esquizofrenia no se nos aparece como la enfermedad de nuestra época debido a los rasgos generales de nuestra forma de vida, sino con respecto a mecanismos muy concretos *de naturaleza económica, social y política*»[4]. Pero ocurre que también nosotrxs somos las piezas integrantes que contribuimos (aunque de modo diferencial) con la reproducción de esta Desventura a una escala cada vez más ampliada (encontrando, incluso, un *goce* en ello).

De allí que la paradoja o el problema político fundamental al que nos enfrentamos tanto nosotrxs lxs productorxs sociales directxs (trabajadorxs), como nuestros grupos, organizaciones e instituciones, radica precisamente en comprender cómo funciona *nuestra ciega y muda* (nuestra invisible e inaudible) *complicidad* con este sistema de la crueldad (con vistas a su posible abolición). Aquí nos propondremos responder a estas preguntas: ¿Cuáles son las condiciones y premisas que obturan la posibilidad de una radical transformación de la sociedad (que obturan la emergencia del Acontecimiento)? ¿Y quiénes son los *agentes sociales* obturadores del Acontecimiento? Tendremos que elucidar cómo funciona el actual «progresismo fascista», y cómo nosotrxs mismxs *devenimos* lxs esclavxs libertxs de este sistema; pues

> los hombres obedecen no forzados u obligados, no por efecto del "terror", no por miedo a la muerte, sino *voluntariamente*. Obedecen porque tienen deseo de obedecer, se encuentran en la servidumbre *porque la desean*. [Pero] el «deseo de poder» no puede realizarse si no logra suscitar un eco favorable de su *necesario complemento* (el «deseo de

4 DELEUZE, G., "Esquizofrenia y sociedad" [1975], en: 2R, 49. Cf. asimismo, GUATTARI/DELEUZE, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* [1972], pág. 383: «No existe ninguna operación, ni el más mínimo mecanismo industrial o financiero que no manifieste *la demencia* de la máquina capitalista y el carácter *patológico* de su racionalidad (que no es en absoluto una "falsa" racionalidad sino la verdadera racionalidad de *esta* patología, de *esta* demencia). No corre el riesgo de volverse loca, pues ya está loca de cabo a rabo, y de ahí extrae su racionalidad». En adelante: (AE).

> sumisión»). No existe deseo realizable de mandar sin un deseo correlativo de obedecer[5].

¿Cómo empezar a definir esta Desventura humana (anti-acontecimiento) que *nos produce* una libido deseosa de obediencia y sumisión, de jerarquías y privilegios? Desde hace ya muchos milenios vivimos bajo un sistema (diagrama de poder) patriarcal. Hoy, este sistema se nos presenta como una Hidra o serpiente vampírica de *dos* cabezas. Una de ellas es el Capital; la otra es el Estado-nación (la forma-Estado de organización o el Estado como 'Idea social')). En otros términos: el Capital *y* el Estado son los *modos de expresión y de existencia* actuales de un Patriarcado que resulta milenario. Hoy, la Desventura, es decir, el Patriarcado, se *actualiza* en el capitalismo (que es su alma) y se *realiza* en el Estado-nación (que es su cuerpo)[6]. En adelante, tendremos entonces que analizar cómo el proceso metabólico del capital constituye el alma misma del Patriarcado actual, mientras que los Estados-nación son los cuerpos que realizan dicho metabolismo o axiomática patriarcal, con sus dos polos de máximo *y* de mínimo de Estado (social-democracia *y* totalitarismo). Puesto que sin los Estados la axiomática del capital, esto es, la auto-valorización del «valor» a una escala cada vez más ampliada sería *irrealizable*. Pero, a su vez, también el Estado y el capital tienen cada uno un cuerpo y un alma propios. Máquinas de máquinas, «como las muñecas rusas» (PL, 18).

En 1962 Deleuze decía que «mientras la mujer ama al hombre (mientras es 'madre', 'hermana', 'esposa' del hombre) es únicamente la imagen femenina *del hombre*; y ahí, la potencia femenina [*puissance féminine*] permanece encadenada en la mujer»[7]. El Patriarcado se construye y se sostiene sobre *roles*, *relaciones* y *prácticas* muy específicas. Pero aquí nos dice que, además, se construye y se sostiene sobre *imágenes* de

5 CLASTRES, P., *Libertad, desventura, Innombrable* [1976], en: *Investigaciones en antropología política* [1980], pp. 124-25. En adelante: (AP).

6 DELEUZE, G., *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* [1980-87], pp. 291-92. En adelante: (LZ). Asimismo, cf. *El pliegue. Leibniz y el Barroco* [1988], pág. 135: «No es el cuerpo el que realiza, sino que es *en el cuerpo* donde 'algo' se realiza». En adelante: (PL).

7 DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía* [1962], pág. 261. En adelante: (NF).

varón y de mujer muy específicas, que funcionan al nivel simbólico *y* libidinal como varas hetero-cis normativas de medida para todas las demás sexualidades. De allí que quince años después Guattari sigue afirmando que «la *imagen* del hombre blanco, normal, adulto, civilizado, falócrata, pequeño-burgués» es *constitutiva* de la sociedad actual[8]. Pero a la vez nos dice que si bien hay un componente eminentemente 'burgués' en nuestro patriarcado, ocurre que, en rigor, «la opresión sexual comenzó mucho antes que la 'lucha de clases', y está en el origen de la *división social del trabajo*, de la constitución de las primeras máquinas de poder». La opresión *sexual y deseante* de las mujeres, trans, travestis, intersex, etc., es primera, constitutiva y genética: antes de que exista la dominación y la opresión propiamente 'burguesa' (de clase), las primeras máquinas sociales (o formaciones de poder) ya imponían una *división* social de los trabajos *basada y sostenida en una opresión sexual*. Hay que agregar, además, la opresión racial y colonial que el psicoanálisis infiltra incluso en el inconsciente (el deseo):

> ¿Cómo comprender, pues, a los que dicen que encuentran un Edipo indio o africano? [...] Si es cierto que el pensamiento se evalúa *por el grado de edipización*, entonces sí, los blancos piensan demasiado. [...] Edipo siempre es una colonización realizada por otros medios (es la colonia interior); e incluso entre nosotros, europeos, es nuestra formación colonial *íntima* (G/D, AE, 176-77).

El Patriarcado milenario se sostiene, entonces, viralizando un «micro-fascismo falocrático»[9] que atraviesa toda la Historia humana. Deleuze y Guattari ya habían disparado juntos esta hipótesis unos años antes (1972): la tiranía y el despotismo (social, sexual, y libidinal o deseante/inconsciente) del Edipo es la piedra de toque de toda sociedad patriarcal: «Todos admiten, al menos entre nosotros, *en nuestra sociedad patriarcal y capitalista*, que Edipo es algo cierto. Todos

8 GUATTARI, F., *Revolución molecular* [1977], pág. 231. En adelante: (RM).
9 GUATTARI, F., *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles* [1979], pág. 131. En adelante: (LF).

admiten que nuestra sociedad es el punto fuerte de Edipo: punto a partir del cual se encontrará, en todo lugar, una "estructura edípica"» (AE, 181). Pero dos años antes (1970), encontramos la misma hipótesis en Carla Lonzi y las mujeres de 'Rivolta Femminile': «Tras el complejo de Edipo no se halla el tabú del 'incesto', sino el *goce* por parte del padre de este tabú, con el fin de salvaguardarse»[10]. El Edipo, con su triangulación entrampadora familiarista y conyugalizada (papá / mamá / yo), inyecta la anti-producción en el seno mismo de la producción deseante. Allí donde la castración, la culpabilidad, la carencia (falta), la envidia al pene, el falo, la transgresión, el complejo de Edipo/Electra (y las imágenes edípicas) se imponen como ciertos, como datos o elementos constitutivos del inconsciente y del deseo, allí reina el Patriarcado.

> Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son 'determinaciones' del inconsciente, o son la manera como un *sacerdote* ve las cosas?. Y sin duda hay muchas más fuerzas además del psicoanálisis para edipizar el inconsciente, culpabilizarlo, castrarlo. Sin embargo, el psicoanálisis apoya el movimiento, inventa un último sacerdote. El análisis edipiano impone a todas las síntesis del inconsciente un *uso trascendente* que asegura su 'conversión' [al estado de cosas actual]. Por esto, el problema práctico del esquizoanálisis es la reversión contraria: llevar las síntesis del inconsciente a su *uso inmanente*. Des-edipizar, deshacer la tela de araña del 'padre/madre', deshacer las creencias para llegar *a la producción* de las máquinas deseantes y *a las catexis económicas y sociales* donde se desempeña el análisis militante.
>
> [Pero] corremos siempre el riesgo de *matar* el deseo o de inventar para él formas de liberación más sombrías

10 LONZI, Carla, *Escupamos sobre Hegel. Y otros escritos sobre liberación femenina* [1970], pág. 41. En adelante: (SH).

> que la prisión más represiva, en tanto no se haya *arrancado* la sexualidad de la categoría del 'secreto' (incluso público); *desinfectado* del origen edípico-narcisista. [...] Es mentira pretender liberar la sexualidad y reclamar para ella derechos sobre el 'objeto', el 'fin' y la 'fuente', si se mantienen los flujos correspondientes en los límites de un *código edípico* (conflicto, regresión, solución, sublimación de Edipo) y se continúa imponiéndole una forma o motivación *familiarista* y masturbatoria que vuelve vana de antemano toda perspectiva de liberación. [...] En una palabra, la represión sexual, más vivaz que nunca, sobrevivirá a todas las publicaciones, manifestaciones, emancipaciones y protestas […] en tanto la sexualidad sea mantenida (conscientemente o no) en las coordenadas narcisistas, edípicas y castradoras, que bastan para asegurar el triunfo de los más rigurosos censores, los tipos grises de que hablaba Lawrence. [...] Lawrence echa la culpa a *la pobreza de las imágenes* idénticas inmutables (papeles figurativos que son otros tantos torniquetes de los flujos de sexualidad: 'novia', 'querida', 'mujer', 'madre', 'homosexuales', 'heterosexuales', etc.). Todos estos papeles son *distribuidos* por el triángulo edípico (padre-madre-yo), un 'yo' representativo que se supone que se define en función de las representaciones 'padre-madre', por fijación, regresión, asunción, sublimación, y todo ello… ¿bajo qué regla? La regla del *gran Falo* que nadie posee: significante *despótico* que anima la más miserable lucha; común ausencia para todas las exclusiones recíprocas donde todos los flujos se agotan, secados por la mala conciencia y el resentimiento (G/D, AE, 118; 361-62).

Y la dominación patriarcal (que instala un régimen de servidumbre voluntaria) es: económica, social, cultural y simbólica (disemina

«imágenes» edípicas de varón y de mujer); es etaria, racial, esteticista, biologicista, capacitista, especista; y es eminentemente sexual *y* deseante, con su correspondiente «representación antropomórfica del sexo» (¿no habría que decir más bien 'andro-mórfica'?):

> Marx, a pesar de ser tan avaro y reticente cuando se trata de sexualidad, derribó eso en lo que Freud y el psicoanálisis siempre permanecerán prisioneros: ¡la representación antropomórfica del sexo!. Es tanto la idea de que *hay dos sexos* como la idea de que *sólo hay uno*. Sabemos de qué modo el freudismo está atravesado por esa extraña idea de que finalmente no hay más que *un* sexo, el masculino, con respecto al cual la mujer se define como *carencia*, el sexo femenino, como *ausencia* (G/D, AE, 304).

> La psiquiatría y la terapia son las últimas e infernales estaciones en el camino de la *esclavización* de las mujeres rebeldes. La psicología dominante siempre se ha adaptado flexiblemente a las necesidades transitorias *de la sociedad masculina*. […] Las normas sexuales vigentes giran con toda claridad en torno al sometimiento de la mujer y la supremacía del hombre[11].

Tal y como lo veremos, en Guattari/Deleuze la filosofía del 'acontecimiento' en tanto que producción de diferencia no se repliega nunca sobre el modelo de la diferencia sexual *molar* y *genital* (orgánica), que divide y segmenta al deseo (entrampándolo en el binomio de la bisexualidad repartida en varón/mujer), sino en la *transexualidad*. Todo devenir es eminentemente trans-sexuado, incluso el devenir-mujer, que es «la llave de todos los devenires» (MM). Pero el devenir-mujer no tiene nada que ver con "imitar" a las mujeres, o con "asumir" una supuesta femineidad o un supuesto ser-mujer, ni

11 SCHWARZER, Alice, *La 'pequeña diferencia' y sus grandes consecuencias* [1975], pp. 255-56. En adelante: (PD).

con la identidad-mujer (biologicismo), ni con asumir tal o cual imagen de mujer (cliché), etcs. Precisamente, es *la edipización familiarista y conyugalizada* (*triangulación*) *de nuestra energía deseante* —moneda corriente bajo el patriarcado y sus instituciones— la que nos conduce a la binomización de la sexualidad en *dos* sexos excluyentes (la llamada 'diferencia sexual' varón/mujer), bajo el signo del sexo masculino. Por el contrario, «la energía deseante no conoce sexos, no conoce personas, ni siquiera conoce objetos» (CT, 230-31). En un prólogo de 1976 a la obra *El misógino* (de A. Roger) Deleuze insiste en que la verdadera diferencia no se da al nivel de la 'diferencia sexual' (al nivel del 'sexo humano', de la representación antropomórfica/andromórfica del sexo), sino al nivel de una sexualidad molecular, no-humana (y no andromórfica): «No la diferencia sexual, y aún menos esa bisexualidad en la cual cada uno de los dos sigue poseyendo al otro. La elección es más bien como el surgir de una multiplicidad intensa que luego se verá *reducida y abatida* por la 'distribución' de los sexos y la 'asignación' de uno u otro. [...] La «diferencia», pues, no se da en absoluto entre *dos* sexos, sino entre el estado de los *n*-sexos, por una parte, y su *reducción* a uno u otro de los dos sexos, por otra» (2R, 84-85). Por eso a continuación nos dice que «la falocracia» siempre se sirve de la sexualidad 'femenina', y hace de ella *su elemento* (la pornografía y la prostitución como casos obvios); pero el devenir-mujer, el devenir-transexuado del deseo (molecular), implica siempre un devenir-revolucionarix que rompe todos los códigos y barreras sexo-genéricas, todas las identidades fijas y estratificadas por la cultura y la sociedad. Como veremos luego, el acontecimiento auto-emancipatorio directo y colectivo pasa forzosamente por un devenir-mujer y un devenir-transexuado *de todo el mundo* (empezando, evidentemente, por los varones cis-hetero). Pues el patriarcado falocrático es transversal a todo el cuerpo social.

De la mano de múltiples agentes sociales, y en sus distintas versiones históricas (como sociedad de amigos, de hermanos o de camaradas), el Patriarcado siempre se las arregla para hacer del Edipo algo *constitutivo* de nuestra subjetivación y de nuestra sexualidad**:**

> El psicoanálisis no ha cesado de desmigajar a Edipo, o multiplicarlo, o bien dividirlo, oponerlo a sí mismo, o sublimarlo, desmesurarlo, elevarlo al significante. Descubrir lo pre-edípico, lo post-edípico, el Edipo simbólico, nos da igual. Se nos dice: "Pero veamos, Edipo no tiene nada que ver con papá-mamá, es el significante, es el nombre, es la cultura, es la finitud, es la falta-de-ser que es la vida, es la castración, es la violencia en persona". Destornillémonos de risa. No hacen más que continuar la vieja tarea, cortando todas las conexiones del deseo para mejor volcarlo en 'papás-mamás' sublimes e imaginarios, simbólicos, lingüísticos, ontológicos, epistemológicos. En verdad, no hemos dicho ni la cuarta parte de lo que habría que decir *contra* el psicoanálisis, su *resentimiento* frente al deseo, su *tiranía* y su *burocracia* (G/D, AE, 399).

Por eso en 1991 ambos dicen que «la inmensa desterritorialización relativa del capitalismo mundial *necesita* reterritorializarse en el Estado nacional moderno, que encuentra su resolución en la 'democracia' (nueva sociedad de "hermanos", versión capitalista de la sociedad de los "amigos")»[12]. Dos años después, Deleuze vuelve a disparar contra «nuestro mundo 'democrático' (campo de inmanencia del capital)», porque se nos presenta bajo la máscara de una «sociedad de los "hermanos" o de los "camaradas", reino de la opinión (y de la libre competencia entre "hermanos")»[13]. El Patriarcado estatal *y* capitalista es, entonces, la Desventura o el Anti-acontecimiento por excelencia; que se instala, también, *en nuestro inconsciente* (deseo/libido).

Ahora bien, si por el contrario todo acontecimiento se define como lo Real mismo que irrumpe y abre una «brecha», que produce la «ruptura de la causalidad» (AE, 388-89), así como la abolición del actual 'estado de cosas', entonces todo acontecimiento es forzo-

12 GUATTARI/DELEUZE, *¿Qué es la filosofía?* [1991], pág. 109. En adelante: (QF).
13 DELEUZE, G., *Crítica y Clínica* [1993], pág. 196. En adelante: (CC).

samente el movimiento o *proceso revolucionario inmanente y permanente* (abierto a su propio devenir y «co-extensivo al devenir»).

> [El acontecimiento es] eternamente lo que acaba de pasar *y* lo que va a pasar, pero nunca lo que pasa. […] No exactamente 'lo que sucede', sino algo *en* lo que sucede. […] Es algo *que pasa*, que representa a su vez todo lo que puede suceder, o mejor aún, algo *que resulta* necesariamente de las acciones y las pasiones, pero cuya naturaleza es completamente *distinta*, ni acción ni pasión en sí mismo. [Por eso] no confundir el acontecimiento con su efectuación espacio-temporal en un 'estado de cosas'[14].

El acontecimiento es, por esto, ese «momento extrañamente polívoco en el que *todo es posible*» (AE, 388), y en el que «se levantan todas las cosas buenas» (LS, 141). Auténtico «canto de vida»[15]. Todo es posible, sí, pero «lo posible no pre-existe al acontecimiento sino que *es creado por él*. Es cuestión de vida: *el acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad* (nuevas relaciones con el cuerpo, con el tiempo, con la sexualidad, con el medio, con la cultura, con el trabajo...)»[16].

Las líneas de fuga y las máquinas de guerra intempestivas, es decir, los «grupos-sujetos» (o agenciamientos colectivos sociales y deseantes anti-jerárquicos) son los componentes activos de todo Acontecimiento; así como también lo es, del lado de las catexis (investimentos) sociales, el polo esquizo-revolucionario: «oponemos dos grandes tipos de catexis igualmente sociales, uno sedentario y bi-univocizante, de tendencia reaccionaria o fascista, el otro nómada y polívoco, de tendencia revolucionaria» (AE, 286-87; 351).

14 DELEUZE, G., Lógica del sentido [1969], pág. 31-32; 158; 211; 44. En adelante: (LS).
15 DELEUZE, G., *Derrames I. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* [1971-77], pág. 106: «Pues no veo algo que sea revolucionario y no sea un canto de vida». En adelante: (D1).
16 GUATTARI/DELEUZE, *Mayo del 68 nunca ocurrió* [1984], en: 2R, 213-214.

En otros términos, si el acontecimiento/revolución es el «límite exterior» del capitalismo, lo es porque las líneas de fuga son las que lo hunden y lo socavan «desde dentro»; por eso ellas son «primeras» y «están presentes desde siempre, sin que por ello deje de ser lo contrario a un destino»[17].

> Siempre preparado para ensanchar sus límites interiores, el capitalismo permanece amenazado por un *límite exterior* que corre el riesgo de llegarle y hendirle *desde dentro* cuanto más se ensanchen los límites interiores. Por ello, las líneas de fuga son singularmente creadoras y positivas (G/D, AE, 386).

> Desde el punto de vista de la micro-política, *una sociedad se define por sus líneas de fuga*, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones *binarias*, al aparato de resonancia, a la máquina de sobre-codificación (todo lo que se incluye dentro de lo que se denomina "evolución de las costumbres", los jóvenes, las mujeres, los locos, etc). Mayo del 68, en Francia, era molecular, y sus condiciones tanto más imperceptibles desde el punto de vista de la macro-política (G/D, MM, 220).

Todavía en 1991, ambos insisten: «la revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra *nueva*, al pueblo *nuevo*» (QF, 112). El acontecimiento/revolución es el «Kairós» porque es el «Afuera»[18] respecto de todo 'socius' o for-

17 PARNET/DELEUZE, *Diálogos* [1977], pág. 146. En adelante: (DI).

18 DELEUZE, G., *Foucault* [1986], pp. 116; 128. En adelante: (FF). Cf. asimismo: *La Subjetivación. Curso sobre Foucault, Tomo III*, pp. 9; 175; 181; 196; 45: «La oposición interior/exterior es sustituida por la idea de que hay un interior de lo exterior, y que no hay otro interior que ese. No hay "interior" en oposición con lo "exterior", no hay restauración de la "interioridad". Hay el descubrimiento de un movimiento de lo exterior a través del cual el exterior constituye un interior que es *interior de lo exterior*. […] El Afuera es más lejano que todo mundo exterior, y *más cercano que todo mundo interior*. Si lo lejano es absoluto, si es lo absolutamente lejano, es también lo infinitamente cercano. Y *tanto más cercano cuanto que es lejano*». Cinta de Moebius.

mación social, es decir, porque es *la fuga y el exilio colectivo creador*, el «desierto colectivo», el auténtico Diluvio de los flujos que se auto-emancipan a sí mismos de modo directo *y* colectivo:

> Nunca un exilio individual, nunca un desierto personal, siempre un exilio y un desierto *colectivos*. Es demasiado evidente que la suerte de la revolución está ligada únicamente al interés de las masas explotadas y dominadas. Pero el problema radica en la naturaleza de ese «lazo». Se trata de saber *cómo* se realiza un potencial revolucionario, en su relación misma con las masas explotadas o los "eslabones más débiles" de un sistema dado. ¿Éstas (o éstos) actúan "en su lugar", o, al contrario, son el lugar y el agente de una irrupción súbita e inesperada, *irrupción de deseo que rompe con las causas y los fines*?. […] Ruptura de causalidad que obliga a volver a escribir la historia *en lo real mismo*. […] Y eso es lo que mina al capitalismo: "¿De dónde vendrá la revolución, y bajo qué forma *en* las masas explotadas?". Es como la muerte: "¿Dónde, cuándo?" (G/D, AE, 387-88).

La Desventura (el patriarcado estatal *y* capitalista) es el anti-acontecimiento político, el momento en el que la catexis paranoico fascista del deseo prima en la producción deseante o de inconsciente. El Diluvio, la directa y colectiva despatriarcalización y descolonización auto-emancipatorias contra el Estado *y* contra el capitalismo (y contra su régimen edípico), es el Acontecimiento, el momento en el que la catexis esquizo-revolucionaria *prima* en la producción deseante o de inconsciente (tanto individual como social). En el primer caso, se «subordina la producción deseante a la formación de soberanía y al conjunto gregario que se desprende» (sirviéndose para ello, por ejemplo, de imágenes edípicas, fálicas y andromórficas, es decir, de imágenes *binómicas exclusivas y excluyentes* de varón/mujer).

En el segundo caso, «se efectúa la subordinación inversa: invierte el poder y somete el conjunto gregario a las multiplicidades moleculares de las producciones de deseo» (AE, 386).

La desventura patriarcal estatal-capitalista funciona así: obtura la brecha, expulsa el acontecimiento, detiene el proceso diluviano de las líneas de fuga creadoras y revolucionarias, captura las máquinas de guerra auto-emancipatorias con su Edipo, con sus aparatos de Estado y sus instituciones anexas: *detiene* el proceso, lo hace *girar en el vacío* (inyecta la anti-producción y la falta/carencia en el seno mismo de la producción), y le da una *única finalidad* (la auto-valorización del valor, el ganar *por* ganar, la producción *por* la producción, el trabajar *por* trabajar)[19]; —«¿Qué es lo que transforma la *abertura* en *hundimiento*? Es la detención coaccionada del proceso, o su continuación en el vacío, o la manera como se ve obligado a tomarse por un fin» (AE, 373). Pero la desventura no sólo se efectúa y se realiza en los Estados liberales (mínimo de Estado) y en los Estados progresistas y keynesianos (máximo de Estado) —aunque hoy, como veremos, padecemos un *mixto* de ambos (el «progresismo fascista»)—, sino también en los llamados 'socialismos históricos' o 'socialismos de Estado', y en la «línea sin goce» del 'centralismo democrático' que los aviva (el «corte leninista», antecesor del stalinismo y del Gulag). De allí que «el capitalismo, y también el socialismo, están como desgarrados entre el significante despótico (que adoran), y la figura esquizofrénica (que les arrastra)» (AE, 268).

Hay, entonces, anti-acontecimientos reformistas, conservadores, restauradores (pero como veremos, también pseudo-revolucionarios), que se constituyen para obstruir e imposibilitar otros acontecimientos auto-emancipatorios; esto es la Desventura. Y subjetivamente hablando, lxs agentes obturadores (lxs esclavxs libertxs)

19 MARX, K., *El Capital. Crítica de la economía política* [1867], T1.V1., pág. 187: «Nunca, pues, debe considerarse el 'valor de uso' como *fin directo* del capitalista. Tampoco la ganancia aislada, *sino el movimiento infatigable* de la obtención de ganancias. Este afán absoluto de enriquecimiento, esta apasionada cacería en pos del 'valor de cambio'». En adelante: (DK). Utilizo, confrontando con el original alemán, las traducciones en 8 Tomos de P. Scaron, Diana Castro y L. Mames (Siglo XXI), y la de V. Romano García (Akal). En ocasiones las mezclo.

somos en germen nosotrxs mismxs. Tal y como lo veremos luego, lxs productorxs sociales podemos producir el Diluvio, producir *nuevas* relaciones, prácticas, formas de organización y de vida que instauren el «*self-government*»[20] (el auto-gobierno, la auto-gestión, y la autonomía colectiva), o reproducir las redundancias dominantes, la razón y el buen sentido común, la imagen dogmática y moral del pensamiento, es decir, el *feeling* negativo, el resentimiento, la mala conciencia, la culpabilidad, la paranoia, el Edipo, la castración, el rechazo a todo intento de auto-emancipación directa.

> Hay acontecimientos que están constituidos enteramente *por la expulsión* de otros acontecimientos, están hechos enteramente para *tapar*, para *vomitar* tal acontecimiento. [...] Son los fenómenos de aversión, fenómenos de asco. Rechazo un acontecimiento: "¡No me hablen de eso!". Habría que estudiar los *feelings* negativos, las cosas de las cuales no hay que hablar, las mónadas que se desgarran. Ustedes encuentran aún hoy mónadas que no soportan que les hablen de 1936 (Deleuze, PL, 303).

Si la naturaleza de todo acontecimiento radica en un devenir-revolucionario, ello se debe a que el acontecimiento está movido no *únicamente* por 'intereses' que podrían estar dirigidos a acabar con la Desventura patriarcal de manera "voluntaria" (consciente o pre-consciente). Esto puede ocurrir; y sin duda, también ocurre. Pero no alcanzan *únicamente* las voluntades ni las declaraciones conscientes 'de interés' revolucionario para derrumbar a un sistema en su raíz misma, puesto que una catexis revolucionaria 'de interés' (pre-consciente) puede *co-existir* sin "contradicción" con catexis reaccionarias y micro-fascistas 'de deseo' (inconscientes), y por lo tanto, con *relaciones*, *prácticas*, y *modos de vida* micro-fascistas (y edípicos, familiaristas, machirulos). Antes bien, es a causa de estar movido y atravesado por

20 MARX, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* [1852], pp. 74-75. En adelante: (DB).

el deseo, o mejor, por los deseos (libido) *de todxs* lxs implicadxs, que el acontecimiento deviene auto-emancipatorio, que deviene brecha en el orden establecido, brecha en el modo mismo de organización de todas las relaciones productivas y reproductivas. Porque el deseo es por definición revolucionario, o sea, anti-familiarista *y* anti-edípico: «El deseo es revolucionario *porque siempre quiere más conexiones y más agenciamientos*» (DI, 94). Ahora bien, decir que el deseo es revolucionario «no quiere decir que desee la revolución; es aún más: es revolucionario por naturaleza porque construye máquinas que, *insertadas en el campo social*, son capaces de *hacer saltar algo*, de desplazar el tejido social»[21]. En cambio, la edipización del deseo recorta las conexiones de la libido deseante dentro de coordenadas familiaristas, burocráticas y corporativistas (triangulación) —así como también repliega la sexualidad sobre el sexo ya binomizado, sobre la diferencia sexual molar (varón/mujer)— *desconectando* al deseo de lo social, volviéndolo paranoico, reaccionario y fascista. Y justo por eso el acontecimiento, el Diluvio, la auto-emancipación, es la construcción de una nueva tierra y de un nuevo pueblo, de un *nuevo* modo de organización social despatriarcal, no-estatal *y* no-capitalista:

> El inconsciente del esquizo-análisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es *huérfano*, al igual que *anarquista y ateo*. […] El inconsciente ignora la castración, del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la carencia... Los Movimientos de Liberación de las Mujeres tienen razón cuando dicen: "No estamos castradas, se nos enmierda". […] Si invocamos al deseo como *instancia revolucionaria* es porque creemos que la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones 'de interés', pero ninguna manifestación 'de deseo', pues ésta bastaría para *hacer estallar* sus estructu-

21 GUATTARI/DELEUZE, *Capitalismo y esquizofrenia* [1972], en: *La isla desierta y otros textos (1953-1974),* pág. 298. En adelante: (ID).

> ras básicas. [El deseo es] deseo que produce, real-deseo o *real en sí mismo*.
>
> […] Realizar el proceso, no detenerlo, ni hacerlo girar en el vacío, ni darle una finalidad. Nunca se irá bastante lejos en la desterritorialización, en la descodificación de los flujos. Pues la *nueva tierra* no está en las re-territorializaciones neuróticas o perversas que detienen el proceso o le fijan fines (G/D, AE, 321; 66; 121; 390; 392)[22].

Pero si el deseo (y el acontecimiento) es lo Real mismo, producción de diferencia y novedad radical, si es desterritorializante y descodificante, si es revolucionario y maquinador/maquínico (en el sentido en que produce la fuga y engendra máquinas de guerra diluvianas), ¿por qué entonces estamos atravesadxs por catexis inconscientes (de deseo) reaccionarias y fascistas (patriarcales), que nos conducen a aceptar todas las formas de jerarquía y autoridad, de servidumbre y dominación? ¿Por qué la brecha o ruptura (*break-through*) deviene hundimiento (*break-down*)?

Queda definido así el campo de *problemas* teórico-prácticos (y organizativos) por abordar y elucidar. Para ello, recurriremos obligadamente a autoras/militantes feministas revolucionarias —del campo de la filosofía, la antropología, la sociología, la economía, la psicología, la física, el arte— *contemporáneas* a Deleuze, Guattari y Foucault (pues ninguno de ellos permaneció ajeno a los debates y

22 Para la diferencia y la relación entre *tierra* y *territorio*: cf. QF, §Geo-filosofía. Para una crítica feminista al psicoanálisis y al modelo patriarcal de sexualidad, cf. ONGARO BASAGLIA, Franca, *Mujer, locura y sociedad* [1983]; FRIEDAN, Betty, *La mística de la femineidad* [1963]; SCHWARZER, Alice, *La función de la sexualidad en el sometimiento de las mujeres* [1975]; BROWNMILLER, Susan, *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres, y violación* [1975]; RUBIN, Gayle, *El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo* [1975] y *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad* [1984]; VANCE, Carole, *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* [1984]; KOEDT, Anne, *El mito del orgasmo vaginal* [1968]; LONZI, Carla, *La mujer clitórica y la mujer vaginal* [1971]; GERHARD, Jane, *De vuelta a 'El mito del orgasmo vaginal'* [2000].

las luchas feministas, homosexuales, trans/travestis, e intersex de su época), con el fin de trazar paralelos y relaciones *en el modo* de caracterizar los problemas económicos, sociales, políticos y sexuales, y por lo tanto, en el modo de analizar *las relaciones de poder, las formas de dominación, sujeción, servidumbre, control y normalización*.

3. Servidumbre…, ¿*voluntaria*?

En obras como *Vigilar y Castigar* (1975), *Historia de la sexualidad 1* (1976), y *Omnes et singulatim* (1979/81), Foucault no sólo pone en cuestión los postulados clásicos acerca del poder sino que además nos propone otros, a partir de los cuales podamos elucidar *cómo funcionan* verdaderamente las múltiples *relaciones de poder*, cómo se emplazan y cómo se ejercen, cómo se producen y se distribuyen. Unos años después, en su libro y en sus clases dedicados a Foucault (ambos de 1986), Deleuze reagrupa una crítica contra los 6 postulados (propiedad, localización, subordinación, atributo, modalidad, legalidad) que están en la base de nuestra actual concepción (y ejercicio) del poder. En estos trabajos encontramos herramientas conceptuales muy operativas de cara a un ejercicio auto-emancipatorio del pensamiento y la acción política. Pero consideramos, sin embargo, que es necesario *atravesar* la crítica de ambos con los 8 componentes con los que Adrienne Rich define el ejercicio de poder patriarcal, en *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* (1978/1980)[23].

Bajo el progresismo fascista («progressisme fasciste»), que como veremos constituye nuestro actual modo de gubernamentalidad

23 RICH, Adrienne, *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* [1978/1980], pp. 52-55. En la misma época se venía desarrollando una crítica feminista contra el modo como Engels caracterizaba, desde el marxismo, al poder patriarcal (cf. GOUGH, Kathleen, "El origen de la familia" [1973]). También desde el feminismo revolucionario Sheila Rowbothan polemiza contra Engels (en: "Socialismo, Familia y Sexualidad", pp. 91-101). Cf. asimismo: WEINBAUM, Batya, *El curioso noviazgo entre Feminismo y Socialismo* [1978], y HARTMANN, Heidi, *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo* [1975-77]. En adelante: (MA).

patriarcal (estatal *y* capitalista), lxs productorxs sociales directxs vivimos bajo un régimen de servidumbre voluntaria. Ahora bien, cuando el concepto de «servidumbre» (que remite a una relación social de dominación y sujeción) aparece seguido del adjetivo «voluntaria», ello suele suscitar ciertos equívocos. Comencemos por conjurarlos.

Partimos de la siguiente hipótesis: por servidumbre «voluntaria» jamás hay que entender una servidumbre que es *querida*. Bajo ningún punto de vista supondremos aquí que la relación de sujeción y servidumbre de la que hablamos (y que queremos *abolir*) es un producto del "querer", una "elección" de la voluntad, o que la sujeción y la servidumbre se constituyen, en un determinado momento y por unas determinadas causas o circunstancias (morales, psicológicas, religiosas, etc.), en "objetos" de la voluntad, o en "cosas" a las que la voluntad y la conciencia se aferran *libremente*. Sostener esto sería una fatal trivialidad. Pero esta trivialidad es el corazón mismo de la «imagen dogmática y moral del pensamiento», de toda posición reformista del poder, de todo moralismo, filantropismo y humanismo que no interpela a ningún poder real y material, que «no da miedo», como decía Nietzsche ya en 1874:

> Si hay pensadores peligrosos está, pues, claro por qué no lo son nuestros pensadores 'académicos', porque sus ideas se desarrollan pacíficamente en la rutina y en lo convencional, como *nunca* un árbol sostuvo sus frutos. No dan miedo, *no ponen nada en cuestión*. […] Éste es el epitafio que cabría poner en la tumba de la filosofía universitaria: "No ha fastidiado a nadie" [*Niemanden betrübt hat*][24].

24 NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador* [1874], pág. 121. En *Ecce Homo* (1888) no sólo define al filósofo «como un terrible explosivo ante el cual todo se encuentra en peligro», sino que además dice: «yo separo con miles de millas mi concepto de 'filósofo', de los rumiantes académicos y otros catedráticos de filosofía» (pp. 87-88). A propósito de esto, Deleuze/Guattari dicen: «Quizá *Schopenhauer como educador* de Nietzsche sea la mayor crítica que se haya hecho a la 'imagen del pensamiento' en su *relación* con el Estado» (*Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [1980], pág. 381). En adelante: (SE) y (MM), respectivamente.

Por el contrario, tenemos que llegar a ver *cómo* (mediante qué mecanismos múltiples) la servidumbre, la sujeción, el disciplinamiento, la normalización y el control no pasan solamente ni por un acto o decisión de las llamadas facultades humanas (la voluntad, la razón consciente, etc.), ni por las intenciones o intencionalidades más o menos ocultas, ni por las motivaciones interiores, ni por la "libre elección", ni por el consentimiento, ni por los gestos, ni por el carácter de las personas, ni nada de eso.

Por «servidumbre voluntaria» entenderemos siempre y en todos los casos una esclavitud o servidumbre que es *libidinal, maquínica, diagramática, deseante, inconsciente:* «Existe una esclavitud maquínica de la que siempre se diría que se presupone, que sólo aparece como *ya* realizada, y que ni es tan "voluntaria" ni es "forzosa"» (MM, 465). A condición de no tomar al «deseo» o al «inconsciente» como lo hacen el psicoanálisis y la psiquiatría patriarcales, a saber, como un terreno puramente individual (aunque estructural o matemático), como algo personológico, privatizado, falicizado y edipizado, *triangulado* (entrampado) sobre el modelo de la familia nuclear monogámica y la conyugalidad hetero-cis normada. La servidumbre voluntaria funciona y se ejerce ante todo y eminentemente sobre y contra nuestrxs cuerpxs, sexos, sexualidades, afectos, y deseos (inconsciente) al modo de una *servidumbre fisiológica y orgánica, sexual y erótica, pero también afectiva y amatoria.* La servidumbre voluntaria no se ejerce ni única ni privativamente en el terreno de las ideas, las creencias, las idiosincrasias, las opiniones, las proposiciones y discursos, los juicios y los pensamientos (el famoso terreno de "la ideología"). Para nada. El ejercicio del poder es no sólo poder de gobierno y de dirección de las *conductas* y de las *acciones* de lxs otrxs, sino también de los *deseos* (de nuestra producción deseante). El poder es esencialmente una relación, pero más específicamente, es un determinado *modo de relación* que

> incita, induce, seduce, facilita o dificulta (en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente); sin embargo, es

> siempre una forma de actuar *sobre la acción* del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. […] El ejercicio del poder no es solamente una *relación* entre "partes" individuales o colectivas: es *una manera* en que ciertas acciones modifican otras. […] En efecto, lo que define las relaciones de poder es un 'modo de acción' que *no actúa directa e inmediatamente* sobre los otros. En cambio, actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro[25].

Estamos acostumbrados a definir el poder como algo que se manifiesta *directa* e inmediatamente bajo la forma de una relación de fuerza o poder de carácter restrictiva, negativa, coercitiva, represiva y violenta (y por lo tanto, improductiva). Pero en lo más fundamental, el ejercicio del poder es *informal, invisible e inaudible, mudo y ciego:* no se ve, no se oye, pero *hace* ver y oír, *hace* pensar y sentir; es decir, el poder es positivo, eminentemente productor y reproductor (incita, seduce, etc.). De allí la conclusión de que ningún Estado se limita a hacer *únicamente* un uso/abuso violento de su poder de policía y de sus fuerzas represivas (aún cuando eso ocurra cotidianamente). Antes bien, y como lo veremos luego, el poder del Estado se sostiene (y logra ser investido de una manera generalizadamente positiva) porque se distribuye de una manera *rizomática*, *continua y permanente:* el Estado es el producto de un proceso de modulación constante («estatismo continuo») que es a la vez totalizante e individualizante (une irremediablemente el poder centralizado *y* el poder pastoral). La servidumbre voluntaria es una servidumbre maquínica o deseante:

> Al no ser "deliberada", esta voluntad de servir nos descubre su verdadero rostro: *el deseo*. […] El deseo social remite al *inconsciente social*, ya que la vida socio-

25 FOUCAULT, M., *Post-scriptum: El sujeto y el poder* [1982], pp. 252-53.

> política no se despliega solamente en la compatibilidad de las "voluntades" conscientemente expresadas (Clastres, AP, 162).

Guattari y Deleuze sostenían ya en *El Anti-Edipo* (1972) que la servidumbre es maquínica y libidinal (deseante o inconsciente), además de ser una sujeción social; de allí que «el Estado es deseo *que pasa* de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos. […] Deseo de Estado: la más fantástica máquina de represión todavía es deseo, sujeto que desea y objeto de deseo» (AE, 228). Al ser deseante o inconsciente, el corazón mismo de la servidumbre (Desventura) es invisible e inaudible: las relaciones de poder ni se ven, ni se oyen.

Esta línea de análisis nos lleva a un tronco común: Marx sostiene en *El Capital* que la explotación misma es en su esencia invisible: «Plusvalía y cuota de plusvalía son lo *invisible* [*Unsichtbare*] y lo esencial que hay que investigar, mientras que la cuota de ganancia […] se muestra en la superficie de los fenómenos» (DK, T3.V6., 49). La ganancia sí es visible y audible, pero *la relación de explotación y alienación (de poder)* que hace *posible* la existencia misma de la ganancia (y que posibilita la extracción de plusvalía a partir del sobre-trabajo no pagado), ni se ve ni se oye, pues se trata de una coacción imperceptible. Pero para Marx no sólo es invisible sino también inaudible, porque «la coacción *muda* [*der stumme Zwang*] de las *relaciones* económicas sella el dominio de los capitalistas sobre los obreros» (DK, T1.V3., 922)[26]. De allí el llamamiento auto-emancipatorio radical de Guattari/Deleuze en 1978: ¡Hay que *hacer* visibles, audibles, sensibles y pensables las relaciones de fuerza o poder, porque en sí mismas no lo son!

26 Foucault muestra en 1963 cómo (por lo menos desde el nacimiento de la Medicina clínica moderna subvencionada tanto por el Estado como por el capital privado) el «contrato» implícito que se da en el Hospital entre el médico y el paciente/cliente (o sea, *la relación* de poder-saber inmanente a la institución médica) enmascara y supone una «violencia muda» contra lxs cuerpxs y las sexualidades (cf. FOUCAULT, M., *El nacimiento de la clínica* [1963], pp. 125-128); por ejemplo, contra lxs cuerpxs intersexuales, como el de Herculine/Alexina. En adelante: (NC).

(a) La servidumbre voluntaria es fisiológica y orgánica: porque se nos captura (caza) y se nos entrampa al nivel de la organización y de la potencia de nuestros propios órganos vitales. Por ejemplo, al nivel de las potencias de nuestro cerebro, incluida toda nuestra «percepción» auditiva *y* visual (audio-visual), táctil, gustativa, sensitiva, estética, erógena, y etcéteras. Aún más, la existencia misma de la Medicina como una ciencia y una disciplina especializada y profesionalizada hace que, en nuestras sociedades, reine un desconocimiento colectivo (y un desinterés) generalizado de cada unx de nostrxs respecto del funcionamiento de *nuestrxs propixs* cuerpxs y de los procesos metabólicos de su organismo y sus órganos, así como un desconocimiento respecto de sus relaciones internas; únicamente basta con que de ése "saber" se encarguen los 'especialistas' y 'profesionales', mientras que de nosotrxs no se espera más que un gesto: que literalmente nos abandonemos y *entreguemos* a los especialistas del cuerpo y la sexualidad (de hecho, un paciente interrogador y cuestionador provoca rechazo porque da signos de desconfianza frente la autoridad profesional competente, poseedora del saber). Esto está en la base de la burocratización y la corporativización de todas las disciplinas, y no sólo las encargadas de la "salud". Pero también se nos fabrica una capacidad de 'atención', de retener y recordar (una memoria que, cuanto más inmediato y a corto plazo, mejor). No hay un estado "salvaje" de la percepción ni de la sensibilidad. Todos nuestros sentidos y órganos, incluidos los sexuales, están *ya de antemano producidos para investir* (cargar o catextizar) de una determinada manera a determinados seres, personas, cuerpxs, funciones, roles, y cosas que nos rodean (pero incluso también a nosotrxs mismxs) en función *de las relaciones de fuerza o poder* tal y como están organizadas. Y las ciencias biológicas y físicas, incluidas las neuro-ciencias (tan de moda entre los tecnócratas de hoy), con su apariencia de neutralidad, no hacen sino otorgar un status 'científico' a relaciones de poder pre-existentes y para nada científicas, y que ya se hallaban incardinadas en el cuerpo y los órganos. Así,

creyendo estar valorando a las cosas y las personas "libremente", más bien acontece que al mismo tiempo reproducimos el sistema ya establecido de *sentidos* y de *valores* (el «valor» de los valores, tanto de los valores de uso, o 'mercancías', como de los valores de deseo).

> El 'sentido' de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee; el 'valor' de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo […] Nunca encontraremos el «sentido» de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una 'apariencia' ni tampoco una 'aparición', sino un signo, un «síntoma» que encuentra su 'sentido' en una fuerza actual. [...] Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él (Deleuze, NF, 10; 16).

La bulimia y la anorexia, pero también la obesidad, no son meramente "enfermedades" o "patologías" (ni meros "conflictos" inconscientes irresueltos con las figuras parentales edípicas), sino *efectos* del poder patriarcal, de la organización social y sexual de nuestra sociedad patriarcal *incardinada* en los deseos, en lxs cuerpxs, en las imágenes (estereotipos y clichés) de belleza micro-machi fascistas que circulan cotidianamente y de modo redundante en nuestra cultura.

(b) La servidumbre voluntaria es sexual *y* erótica: porque tal y como ya lo hemos visto con Deleuze y Guattari, se nos captura (caza) y se nos entrampa al nivel de nuestrxs cuerpxs sexuadxs y erotizadxs, en el *modo* o manera como deberemos investir y valorar sexual y eróticamente no sólo a nuestrxs cuerpxs (y a sus flujos), sino también a nuestras sexualidades y auto-percepciones; e incluso al nivel de cómo nos vamos a relacionar sexual y eróticamente

con nosotrxs mismxs, y con lxs demás. Todo nuestro inconsciente y nuestra *energía deseante* (libido sexual), polívoca y transexual, es capturada y reducida a binarismos exclusivos y excluyentes (varón/mujer, activx/pasivx, etc.). Muy por el contrario, para Guattari/Deleuze el inconsciente es polívoco *y* trans-sexual, e ignora las familias, las castas, las patrias, las razas, los géneros, la negación:

> Las síntesis [del inconsciente] constituyen conexiones locales y no específicas, disyunciones inclusivas, conjunciones nómadas: por todas partes una transexualidad microscópica, que hace que la mujer contenga tantos hombres como el hombre, y el hombre, mujeres, capaces de entrar unos en otros, unos con otros, en relaciones de producción de deseo que trastocan el orden estadístico de los sexos. [...] Somos trans-sexuados elemental o molecularmente. […] De buen seguro, ni el varón ni la mujer son personalidades bien definidas, sino vibraciones, flujos, esquizias y 'nudos'. […] El inconsciente del esquizoanálisis ignora las personas, los conjuntos y las leyes; las imágenes, las estructuras y los símbolos. Es huérfano, al igual que anarquista y ateo. […] El inconsciente ignora la castración, del mismo modo como ignora a Edipo, los padres, los dioses, la ley, la carencia (G/D, AE, 305-306; 76; 373; 321; 66; 121).

> [El deseo] no respeta los juegos rituales característicos de la "guerra de sexos": no es sexual, es transexual. La lucha por el 'falo' no le concierne directamente, ni la amenaza de una castración imaginaria, ni la oposición entre lo genital y lo pre-genital, ni la normalidad o la perversión. […] El deseo no siempre es un perturbador del orden, un anarquista. Pero puede que un deseo que se ha emancipado de la tutela del poder sea más real, más realista,

> mejor organizador y un mecánico más consumado que el racionalismo delirante propio de los planificadores y los proxenetas del sistema actual (Guattari, RM, 409; 29; 259; 48; 50; 52; 53; 351; 304; 434).

En las sociedades *sin* Estado (que conjuran la emergencia de la forma-Estado) ya encontramos codificaciones patriarcales construidas en torno a lxs cuerpxs y a las sexualidades (por ejemplo, en lo referido a los períodos de menstruación y de gestación de las mujeres, o a la homo/trans-sexualidad)[27]. También los griegos, ni qué hablar, montaron una concepción binómica y excluyente (patriarcal y falocéntrica) de la sexualidad y del deseo que, pasando por el Cristianismo, aún se perpetúa: el varón (y lo masculino) es *activo*, la mujer (y lo femenino) es *pasiva*. Esta captura sexual *y* deseante binómico-patriarcal (milenaria) llega hasta hoy. En cuanto a los griegos, sabemos que pensaron la heterosexualidad y la homosexualidad únicamente desde la perspectiva *masculina* (fálica):

> Entre el hombre y la mujer la relación es evidentemente *desigual* [*inégalitaire*], ya que pertenece al papel del hombre gobernar a la mujer (la situación inversa es "contra natura"). [...] En cuanto a la *pasividad* de la mujer, marca ciertamente una inferioridad de naturaleza y de condición, pero no hay que vituperarla por su conducta, ya que precisamente es conforme a lo que ha querido la naturaleza y a lo que impone su posición. […] Esta es una moral de hombres, *hecha para y por los hombres:* la línea

27 Para lxs indixs guayaquís con los que Clastres convivió, la sangre menstrual era «fuente posible de mala suerte para los [varones] cazadores» (cf. *Crónica de los indios guayaquís* [1972], pág. 249). En cuanto a la homo/trans sexualidad, recordar las violentas historias de Chachubutawachugi y Krembegi (cf. "El arco y el cesto" [1966] y "Vida y muerte de un pederasta" [1972]). Foucault nos muestra cómo griegos, hebreos y cristianos («salvajes, bárbaros y civilizados») repiten el mismo esquema sexual patriarcal (cf. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 4,* pp. 58-59, para la menstruación como «sustancia impura» [*apokatharma*] y materia «contaminante» del esperma). En adelante: (S4); y (S1), (S2), (S3) para los demás tomos.

> divisoria pasa sobre todo entre los hombres y las mujeres. Pero aun mas generalmente, pasa más bien entre lo que podríamos llamar los "actores activos" de la escena de los placeres y los "actores pasivos". […] Se trata de un mundo muy fuertemente marcado por la posición central del personaje masculino y por la importancia otorgada al papel *viril* en las relaciones de sexo. […] En ese mundo el hombre casado puede también tener su amante, disponer de sus servidores (muchachos o muchachas), frecuentar a las prostitutas (Foucault, S2, 193; 234; 19; y S3, 42).

El Cristianismo siguió y sigue la misma senda: «Un individuo *no puede cambiar de sexo ni tener dos*; tampoco ser de un tercer sexo intermedio *entre* el masculino y el femenino. […] En esencia, la *libido* así concebida se caracteriza por el sexo masculino, sus formas y sus propiedades. Es originariamente *fálica*» (S4, 51; 352). Y en nuestras actuales sociedades que se intitulan democráticas, libres, y con igualdad de derechos:

> Las teorías *biológicas* sobre la sexualidad, las concepciones *jurídicas* sobre el individuo, las formas de control *administrativo* en los Estados modernos, han conducido paulatinamente a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo, y a restringir la libre elección de los sujetos dudosos. En adelante, a cada uno *un* sexo y solo uno. [...] La idea de que, al fin y al cabo, se debe tener «un» sexo verdadero está lejos de haber desaparecido por completo. [...] Se continúa pensando que algunas prácticas sexuales insultan a la "verdad" (un hombre "pasivo", una mujer "viril", gente del mismo sexo que se ama entre sí). [...] Cuando Alexina redacta sus memorias no se encuentra lejos del suicidio; *ella sigue sintiéndose sin un sexo determinado*[28].

28 FOUCAULT, M., *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* [1978], pp. 12-17.

Cada vez más cuerpxs, sexos y sexualidades se ponen a funcionar como máquinas de guerra y de lucha contra la actual normalización y la hegemonización sexo-genérica (y su ghettización identificante). La historia de Herculine/Alexina es la historia de la resistencia contra-hegemónica de su cuerpx y su deseo inter-sexual. Pero ni Foucault ni Deleuze ni Guattari nos invitan a romantizar, pues la sexualidad —ya sea la hetero-sexualidad hegemónica y obligatoria, ya sea la homo-sexualidad, la bi-sexualidad, la trans-sexualidad, la inter-sexualidad, el travestismo, la sexualidad no-binaria y fluida(lxs *gender fluid*), e incluso la a-sexualidad, etcs.— es un asunto profundamente *político y deseante* (es decir, que atañe a relaciones, prácticas, acciones, y a modos de organizarse y de vivir bien concretos), y no moralizante:

> Inciso para los sordos: ¡lo que decimos no es que el marica sea *en sí* un revolucionario, igual que tampoco sosteníamos que el esquizo fuera el revolucionario del futuro!. Lo que planteábamos es simplemente que él, entre otros, puede serlo, que puede convertirse en el lugar de una *ruptura libidinal a gran escala* dentro de la sociedad, en uno de los puntos de emergencia *de esa energía revolucionaria deseante*. ¡Sin embargo, no hay que olvidar que también existe una locura asilar infinitamente desdichada, o una homosexualidad edípica, infinitamente miserable y avergonzada!.
>
> […] El 'Movimiento de Liberación de las Mujeres' (MLF) considera actualmente que la homosexualidad femenina no solamente es una forma de lucha contra el machismo, sino también *una crítica radical de todas las formas de sexualidad dominantes en su conjunto.* […] La homosexualidad no solamente sería, por tanto, una dimensión de la vida "individual", sino que también estaría implicada en una serie de fenómenos

> sociales derivados de la *jerarquía*, la burocracia, etc. Debido a esto se ha producido un desplazamiento de la cuestión: los homosexuales (hombres y mujeres) rechazan la etiqueta de "minoría oprimida", ya que su intención es realizar una ofensiva política contra la sumisión *de todas las formas de sexualidad* al modelo de reproducción y a los valores de las sociedades capitalistas y socialistas burocráticas. De hecho, es menos una cuestión de homosexualidad que de *transexualidad* (Guattari, RM, 344-46).

Hoy, son también los postulados más básicos del psicoanálisis (que se encuentran infiltrados *en todas* las prácticas e instituciones)[29] los que reproducen la peste llamada representación antropomórfica (andromórfica y fálica) del sexo. Considerando las cosas históricamente, es evidente que la colonización sexual y erótica de las mujeres y de los cuerpos feminizados lleva milenios, puesto que como decía Carla Lonzi en 1970:

> La opresión femenina es el resultado de largos milenios: el Capitalismo más que producirla la ha heredado. [Además,] la relación 'amo/esclavo' [orden/obediencia, dirección/ejecución, dirigentes/dirigidos] es una relación interna del mundo humano *masculino*, y es a ella a la que se refiere la dialéctica (en términos deducidos exactamente de las premisas de la "toma del poder") (Lonzi, SH, 25-26)[30].

Para conseguir entrampar a todas nuestras fuerzas o potencias sexuales y eróticas en un régimen determinado de relaciones de normalización y control total (con el fin de ponerlas *a trabajar* en

29 PARNET/DELEUZE, DI, 102: «El psicoanálisis penetra por todas partes en el sector social».

30 Cf. asimismo, SACKS, Karen, "Engels Revisitado: las mujeres, la organización de la producción, y la propiedad privada" [1974], pág. 259.

el sostenimiento y en la reproducción del actual orden establecido), deben ser inoculadas con un virus/axioma hetero-cis normativo: el virus de la falta, la castración, el fantasma del falo, la Imago o el significante paterno/materno, el nombre del padre, el complejo de Edipo/Electra, la envidia al pene[31], la supuesta "fantasía de violación", la maternidad obligatoria y forzada, el «hetero-centrismo incuestionado»[32], la virginidad, la castidad, la monogamia, *y a la vez*, una hiper-sexualización espectacularizable y androcéntrica, etc. (axiomas de doble orden contradictoria, o doble de atolladero, o *double bind*, tomando la expresión de Bateson). Toda una serie de 'equipamientos colectivos' y de *instituciones* (estatales *y* privadas) vendrán a cumplir esa tarea de depotenciación.

(c) La servidumbre voluntaria es afectiva *y* amatoria: porque finalmente se nos captura y entrampa, de un lado, al nivel de nuestra potencia e intensidad para *afectar* a lxs demás (acción), y del otro, al nivel de nuestra capacidad para *ser afectadxs* por lxs otrxs (pasión), por las potencias, las energías y las intensidades de lxs demás. Toda nuestra espontaneidad (afectar-a) y toda nuestra receptividad (ser afectadxs-por) están *ya* capturadas, normalizadas y axiomatizadas para sostener la Ley & el Orden existentes. Tanto en la acción como en la pasión se nos captura equipándonos con *modos de relación* tales como: el "amor romántico" y el "enamoramiento" (o "amor a primera vista") como pruebas y signos del «verdadero» amor; la "maternidad" y los trabajos reproductivos como obligaciones derivadas de un supuesto 'instinto maternal' natural, y que deben ser ejecutadas como un acto sacrificial de amor, renuncia y postergamiento de su propio deseo; la "paternidad" como un acto de proveedor (que

31 FREUD, S., *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* [1925], pág. 272. Incluso los celos y el sentimiento de inferioridad son para él consecuencia de la envidia al pene. Finalmente, Freud cierra ese texto con la siguiente sentencia: «En tales juicios no nos dejaremos extraviar por las objeciones de las feministas, que quieren imponernos una total *igualación* e idéntica apreciación de ambos sexos» (276). Cf. asimismo, *Sobre la sexualidad femenina* [1931], pp. 232-33.

32 Además del texto de Adrienne Rich, cf. LINNHOFF, Ursula, *La homosexualidad femenina. ¿Sometimiento a la norma o emancipación?* [1976]. En adelante: (HF).

nunca posterga su deseo ni el desarrollo de su potencia); el tolerar los celos porque son un 'signo' de amor; la competencia y la rivalidad constantes; el ansia de gloria y de renombre; el anhelo de ascender de posición ("movilidad social ascendente") y el pánico a *caer* en la pobreza ("desclazarse"); el goce con el dinero; el deseo de resaltar; el sentido del familiarismo, de la "lealtad", del corporativismo (base para las peores burocracias afectivas); un amor incondicional por las imágenes y las figuras de autoridad y jerarquía (y con las posiciones de mando *y* de obediencia), por ídolos, héroes y próceres; etcéteras.

Es válido concluir, entonces, que la servidumbre voluntaria *es siempre social y colectiva, y atraviesa transversalmente a todo el cuerpo social* (a todo el 'socius'), a todas las clases y grupos y partidos, a todas las etnias y razas, a todos los sexos y sexualidades y géneros; aunque, evidentemente, de manera diferencial, disimétrica y jerárquica, recortando beneficios y privilegios (patriarcales) de todo tipo:

> Cuanto más se asciende en una *jerarquía* (incluso aunque se trate de una jerarquía pseudo-revolucionaria), menos posible será la expresión del deseo (por contra, tal expresión aparece en las organizaciones 'de base', aunque sea muy deformada). A este fascismo del poder nosotros contraponemos las *líneas de fuga activas y positivas*, porque tales líneas conducen al deseo, a las máquinas del deseo (y a la organización de un campo *social* de deseo). No se trata de que cada uno escape "personalmente", sino de provocar una fuga, como cuando se revienta una cañería o cuando se abre un absceso. Dejar que pasen los fluidos por debajo de los códigos sociales que pretenden canalizarlos o cortarles el paso[33].

33 DELEUZE, *Conversaciones* [1990], pág. 27. En adelante: (CV). Cf. DELEUZE, G., "Tres problemas de grupo" [1972], en: GUATTARI, PT, 19: «La organización piramidal de los grupos, su sometimiento o su división jerárquica del trabajo, se apoyan en relaciones 'contractuales' tanto como en estructuras 'legalistas'». Volveremos sobre esto último.

La «servidumbre voluntaria» es como la carencia y la falta: *es montada, producida, reproducida y distribuida* en y por toda la sociedad, por los grandes y pequeños poderes múltiples del Patriarcado del Estado *y* del Capital: «sabemos que la sociedad *está organizada para distribuir la 'falta'* en tal lugar, el 'exceso' en tal otro lugar. […] No decimos que no hay falta. Decimos: los fenómenos de 'falta' no tienen nada que ver con el deseo. [Por eso,] de Platón a Lacan, uno se encuentra con la Iglesia»[34]. El ejercicio del poder en términos de servidumbre voluntaria fluye, circula, gracias a catexis o investimentos libidinales inconscientes, y no sólo pre-conscientes. Es en este sentido que Guattari/Deleuze nos dicen que ser enculadxs por el 'socius' capitalista *es un asunto de catexis inconscientes* que atañen a la esfera de la producción social-deseante, y que el Edipo no hace sino *mistificar* bajo figuras parentales y conyugales una situación de dominación social y sexual generalizada: «ser enculado por el socius, desear ser enculado por el socius [*etre enculé par le socius, désirer être enculé par le socius*] no deriva del padre y de la madre, aunque el padre y la madre desempeñen su papel como *agentes subalternos de transmisión o de ejecución*» (AE, 68). De allí que, a contrapelo del psicoanálisis freudo-lacaniano, el esquizo-análisis plantea que

> el gran Otro, indispensable para la 'posición de deseo', ¿no será el Otro social, *la diferencia social* aprehendida y catexizada como 'no-familia' *en el seno de la misma familia*? La 'otra clase' no está en modo alguno prendida por la libido como una «imagen» (magnificada o miserabilizada) de la madre, sino como *lo ajeno* (no-madre, no-padre, no-familia, índice de lo que hay de 'no-humano' en el sexo, y sin lo cual la libido no subiría por sus máquinas deseantes).

34 GUATTARI/DELEUZE, *Entrevista sobre 'El Antiedipo'* [1973], en: DELEUZE, G., *Cartas y otros textos*, pp. 221; 226. En adelante: (CT).

La 'lucha de clases' pasa por el meollo de la prueba del deseo. La novela familiar no se deriva de Edipo: Edipo se deriva de la novela familiar y, por ello, *del campo social*. [...] Desde el principio nos preguntamos si la libido conoce el padre-madre, o si hace funcionar a los padres *como agentes de producción* en relación con otros agentes en la producción social deseante. Desde el punto de vista de la catexis libidinal, los "padres" están recortados y desdoblados por el Otro que los desfamiliariza según las leyes de la producción social y de la producción deseante: la propia madre funciona como mujer rica *o* mujer pobre, criada *o* princesa, bella jovencita *o* mujer vieja, animal *o* santa virgen, *y ambas a la vez*. Todo pasa en la máquina que hace estallar las determinaciones propiamente familiares. Lo que la libido huérfana carga es un campo de deseo social, un campo de producción y de anti-producción con sus cortes y sus flujos, donde los padres están prendidos *en funciones y papeles no-parentales* enfrentados a otros papeles y otras funciones.

[...] A menudo se tiene la impresión de que las familias han entendido demasiado bien la lección del psicoanálisis: juegan a Edipo (sublime coartada). Pero, detrás, hay una situación económica: la madre reducida al trabajo de menaje o a un trabajo difícil y sin interés para el exterior; los hijos cuyo estado futuro es incierto; el padre que está harto de alimentar todo ese mundo (en una palabra, una relación fundamental con el exterior, de la que el psicoanalista se lava las manos, muy preocupado por sus clientes para que jugueteen bien). Ahora bien, *la situación económica, la relación con el exterior, es lo que la libido carga o contra-carga como libido sexual* (G/D, AE, 365-66).

La misma crítica desmistificante la vemos contemporáneamente en Alice Schwarzer (1975): según el psicoanálisis edípico, «las mujeres no deben lidiar con la realidad y las *relaciones* que mantienen *ahora* con los hombres, sino con una oscura 'imagen' del padre que llevan en la cabeza» (PD, 258-59). Y María Galindo nos dice que la servidumbre voluntaria es tal que, «al mismo tiempo que se nos sujeta, *somos soporte* del sistema que nos oprime»[35] (la trampa produce a la presa).

4. De la «Desventura» patriarcal al «Diluvio» des-patriarcal

Hay Desventura patriarcal cuando reina una separación y una división *disimétrica y jerárquica* entre las fuerzas. Proceso continuo, permanente e inmanente que obtura la irrupción del acontecimiento auto-emancipatorio (el Afuera), es decir, que el devenir auto-emancipatorio colectivo (líneas de fuga) directo y permanente de todo el mundo se torne *actual*, ya mismo, aquí & ahora. Al nivel de la producción deseante (inconsciente), la «revolución molecular» o libidinal también queda obturada, gracias al familiarismo y al edipismo falocrático, a la promoción de una sexualidad antropomórfica y hetero-normada (aquí se inserta la crítica contra la complicidad de la familia y del psicoanálisis con la máquina opresora). Lo mismo ocurre en el nivel de las subjetivaciones humanas, pues vivimos una «doble vida» (Marx). Sujeción social y servidumbre maquínica o libidinal. Ahora bien, comencemos definiendo primero con mayor precisión qué entendemos por Patriarcado:

> El patriarcado no es simplemente una organización jerárquica, sino una jerarquía en la que determinadas personas ocupan determinados puestos. [...] Definimos

35 GALINDO, María, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización* [2013], pág. 174. En adelante: (DD).

el «patriarcado» como *un conjunto de relaciones sociales* que tiene una base material y en el que hay unas relaciones jerárquicas y una solidaridad entre los hombres que les permiten *dominar a las mujeres*. La base material del patriarcado es el *control* del hombre *sobre la fuerza* de trabajo de la mujer. [...] Los elementos cruciales del patriarcado, tal como los experimentamos habitualmente, son: el matrimonio heterosexual, la crianza de los hijos y el trabajo doméstico a cargo de la mujer, la *dependencia* de la mujer con respecto al hombre (impuesta por los dispositivos del mercado de trabajo), con respecto al Estado, y a numerosas 'instituciones' basadas en las relaciones sociales entre los hombres: clubs, deportes, sindicatos, profesiones, universidades, iglesias, corporaciones y ejército. Todos estos elementos han de ser examinados si se quiere comprender el capitalismo patriarcal (Hartmann, Heidi, MA, 9; 13-14; 23-24).

El patriarcado *es el sistema* de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres, y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre el cuerpo sexuado de las mujeres. [El patriarcado] fue y es *la primera estructura de dominación y subordinación* de la historia: este funda el sistema de todas las opresiones y aún hoy sigue siendo un sistema básico de la dominación, es el más poderoso y duradero de *desigualdad, jerarquías, privilegios* y *muerte*[36].

El patriarcado no es la "discriminación" de las mujeres, sino *la construcción de todas las jerarquías sociales*

36 GUZMÁN, Adriana, *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* [2014], pp. 76-77. En adelante: (TR).

> superpuestas unas sobre otras, y *fundadas en privilegios masculinos*, [es] la base donde se sustentan todas las opresiones; es un *conjunto complejo de jerarquías sociales expresadas en relaciones* económicas, culturales, religiosas, militares, simbólicas, cotidianas e históricas. […] El patriarcado resulta algo más un 'adjetivo' del sistema: es *el eje de la «forma» de organización* social, económica, cultural y política de cualquier sociedad. No es una discusión periférica, ni específica, ni particular, sino que es una discusión central e ineludible. [Pero] el patriarcado no es un modelo de dominación universal e indiferenciado, general e idéntico cualquiera sea la sociedad; basta de concebir un patriarcado así. Éste se expresa a partir de y en estructuras históricas y sociales específicas, y es esa maraña la que hay que desmantelar, y para hacerlo, hay que detallar cada una de sus capas (Galindo, María, DD, 92-94).

¿Qué desventura peor sino esta? Pasemos ahora al concepto mismo de «Desventura». En la cita de La Boëtie (1548) con la que dimos comienzo a este capítulo aparece ya el concepto de «desventura», que es un concepto existencial, afectivo y político (pero también organizativo). Pierre Clastres retoma esta perspectiva, y plantea que la «desventura» equivale a la irrupción histórica de la «forma-Estado»; *anti-acontecimiento* social y político fatal, corte radical y discontinuo en la Historia.

> Desventura, es decir, acontecimiento fortuito que no tenía por qué producirse y que, sin embargo, se produjo; [...] accidente trágico, desgracia inaugural cuyos efectos no cesan de amplificarse hasta el punto de que *el deseo de libertad es sustituido por el amor a la servidumbre*. […] Ruptura fatal que no debió producirse nunca: acontecimiento

> irracional que nosotros, los modernos, llamamos "nacimiento del Estado". En esta caída de la sociedad en la *sumisión voluntaria de la mayoría* (Clastres, AP, 120; 123).

El debate contra el Estado (contra su función, su papel, y su relación *inmanente* con el capitalismo), y en favor de *nuevas* formas de lucha y de organización colectivas, es un debate clásico en la tradición izquierdista; pero en los '70s —a raíz del Mayo Francés, del autonomismo italiano, la guerra de Vietnam, la lucha antinuclear, las luchas insurgentes latinoamericanas en épocas de dictadura (como el Cordobazo, etc.)— se reactivó de una manera más radical[37]. Clastres interviene tomando posición como antropólogo de campo; sus estudio de las sociedades primitivas no es teórico ni especulativo, puesto que de 1963 a 1964 Clastres estuvo conviviendo entre lxs indixs Guayaquís del Paraguay (esto último está narrado en sus crónicas de 1972); en 1966 estuvo conviviendo entre lxs Chulupí «de la parte paraguaya del Chaco, cerca del río Pilcomayo que separa la Argentina del Paraguay» (AP, 224); y también con lxs indixs Yanomami «en el extremo sur de Venezuela» (AP, 11), acompañando por Jacques Lizot. Clastres y Lizot convivieron en los '60s y '70s con algunos de esos grupos locales de las comunidades de América del Sur, de la zona del Gran Chaco y alrededores (Venezuela, Paraguay, parte de Argentina, Bolivia y Brasil): como los Tupís, los Guaraníes, los Chalupí, los Tupinambas, los Yanomamis, Manasís, Abipones, Guaicurú, etc. De allí que la hipótesis central de Clastres afirma que las sociedades no-estatales o primitivas fueron

37 DELEUZE, FF, 50: «El 'izquierdismo' se ha caracterizado (de una manera difusa o incluso confusa) teóricamente por un replanteamiento del problema del poder, dirigido tanto contra el marxismo como contra las concepciones burguesas, y prácticamente por una cierta forma de *luchas locales, específicas*, cuyas relaciones (y unidad necesaria) ya no podían proceder de un proceso de totalización ni de centralización, sino, como decía Guattari, de una *transversalidad*». Cf. DELEUZE, G., *El Poder. Curso sobre Foucault* [1986], Tomo II, §Foucault en los problemas prácticos del izquierdismo. En adelante: (F2). Cf. asimismo, COHN-BENDIT, *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo* [1968]. Obviamente, este mismo debate se desarrolló en el campo feminista internacional.

> las primeras en desarrollarse en la ignorancia de la *división*, las primeras en existir antes de la fatal «desventura». El objeto privilegiado, sino exclusivo, de la etnología es el estudio de las sociedades *sin* Estado. [...] La ausencia de Estado implica la no-división de este ser. […] Mundo sin jerarquía, gentes que no obedecen a nadie, sociedad indiferente a la posesión de la riqueza, jefes que no mandan, culturas sin moral porque ignoran el pecado, sociedades sin clases, sociedades sin Estado, etc. […] ¿Qué es el Estado? Es el signo acabado *de la división de la sociedad*, en tanto es el órgano del poder político independiente: desde su aparición, la sociedad está dividida entre aquellos que *ejercen* el poder y aquellos que lo *obedecen*. La división social, la emergencia del Estado, es la muerte de la sociedad primitiva (Clastres, AP, 146-48; 201-202; 214).

Guattari y Deleuze se insertan en este debate junto con Clastres, pero dirán otra cosa respecto del Estado; a saber, que la Desventura (pero también el Diluvio) es virtualmente *co*-existente, que el Estado no surge de un corte súbito en la historia sino que *siempre estuvo ya ahí*, «desde el principio»[38].

> El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez: *Urstaat* original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea. La producción llamada «asiática» (con el Estado que la expresa o constituye su movimiento objetivo) no es una formación distinta; es la formación de base, el horizonte de toda la historia (G/D, AE, 224).

38 DELEUZE, G., *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* [1979-1980], pp. 96-97; 103-104. En adelante: (D2).

La desventura patriarcal implica y supone la reducción de todas las relaciones posibles entre nuestras fuerzas y potencias (productivas, re-productivas y creativas) a relaciones de poder *fundadas en la jerarquía, la servidumbre ante las formas de autoridad, la sujeción, el disciplinamiento, la normalización, la integración y el control*. Es decir, fundadas en rrelaciones de poder organizadas en términos jerárquicos y verticales de mando y obediencia, de dirección y ejecución (dirigentes y ejecutantes), de gobernantes y gobernados, de representantes y representados, amos y siervos, propietarios y no-propietarios; relaciones a partir de las cuales *unas* fuerzas (un sexo, un género, una raza, una clase, etc.) se posicionarán por *sobre y contra* todas las demás, y en todos los niveles de las relaciones y de las prácticas:

> Nuestra cultura, desde sus orígenes, conceptúa el «poder» político en término de *relaciones jerarquizadas y autoritarias de orden/obediencia*. Toda forma (real o posible) de poder se vuelve en consecuencia *reductible* a esta relación privilegiada que expresa a priori su esencia. [Sin embargo,] no nos parece evidente que 'coerción' y 'subordinación' [relación de orden/obediencia] constituyan la esencia del poder político *siempre y en todas partes*. […] El poder político como coerción (o como relación de orden/obediencia) no es el modelo de poder "verdadero", sino simplemente *un caso particular*, una realización concreta del poder político *en ciertas culturas*, como la occidental por ejemplo (que naturalmente no es la única). No existe pues ninguna razón científica para privilegiar esta modalidad[39].

La desventura es el imperio del patriarcado milenario (esto Clastres no lo dice ni lo ve). Hoy, sus dos modos de expresión son el Estado *y* el Mercado-capital. Pero durante muchos siglos no nece-

39 CLASTRES, P., *La sociedad contra el Estado* [1974], pp. 15; 20-21. En adelante: (CE).

sitó *ni* del Estado *ni* del capitalismo. Hecha esta distinción fundamental, hay que decir sin embargo que Foucault, Deleuze y Guattari concuerdan con el corazón central de la tesis de Clastres: donde hay Estado hay *división y separación* (y el capitalismo se sirve de ello); y donde eso ocurre, lxs individuxs y lxs grupxs quedan sometidos a la desigualdad, la explotación, la sujeción, la servidumbre, la explotación, el fiolismo, una vida delirante, pasivo-agresiva (reactiva), y zombie.

Ocurre que en todas las sociedades hay relaciones de poder, e incluso en la sociedad auto-emancipatoria las habrá (puesto que no existe sociedad sin poder, sin relaciones colectivas entre fuerzas o potencias); pero no toda formación de poder es, per se, una formación estatal. No obstante, toda relación *social y sexual* que divide, que organiza todo el cuerpo social en términos de división orden/obediencia (dirigentes y ejecutantes, activos y pasivos) es, en sí misma y por su propia naturaleza, una relación social de coerción, subordinación, dominación, y proxenetismo. Una sociedad escindida y dividida en mando/obediencia es *ya* una sociedad basada en la autoridad, jerarquía, y privilegios de todo tipo (no sólo económicos). Desventura.

> El poder existe *de hecho* (no solamente en América sino en varias otras culturas primitivas) totalmente separado de la violencia, exterior a toda jerarquía. [...] No se pueden repartir las sociedades en dos grupos: sociedades «con» poder y sociedades «sin» poder. Estimamos por el contrario (en absoluta conformidad con los datos de la etnografía) que el poder político es universal, *inmanente a lo social* (sea cual fuere la determinación de lo social: "lazos de sangre" o "clases sociales"), pero que se realiza principalmente de dos modos: poder «coercitivo», y poder «no coercitivo». [...] Puede pensarse lo político sin la violencia, pero no puede pensarse lo

> social sin lo político: en otros términos, *no hay sociedad sin poder* (Clastres, CE, 20-21).
>
> Una sociedad primitiva está llena de poder y de formaciones de poder, y *no por eso* es un aparato de Estado (Deleuze, D2, 110).

Pero así como podemos analizar la Desventura patriarcal, también podemos pensar *y* producirnos colectivamente aquello que llamaremos el Diluvio, es decir, la brecha, el *kairós*, la verdadera ruptura: el quiebre de todos los códigos, de todas las territorialidades y de todos los axiomas de la Ley & el Orden; la transformación de la forma actual de subjetivación individuante y personalizante, machista y competitiva; la abolición del sistema de juicio, de la forma-tribunal, de la forma-prisión[40], de la forma-empresa (el capitalismo como modo y como relación de producción y reproducción a escala planetaria), y de la forma-Estado de organización social. Y por lo tanto, *la transformación radical* de las actuales relaciones económicas productivas y reproductivas (sociales, artísticas, sexuales, eróticas, amatorias, libidinales y de subjetivación) tal y como se ejercen bajo la modalidad de la dirección/ejecución, el mando/obediencia. El «diluvio» es la fuga, la despatriarcalización y la descolonización auto-emancipatoria de nosotrxs por nosotrxs mismxs. El diluvio, a condición de que sea *permanente y abierto* a su propio devenir, es el Acontecimiento mismo, lo Real en sí mismo.

> La despatriarcalización se presenta como una alternativa teórica conceptual ante la lógica de la inclusión, ante la lógica identitaria, como también ante el solipsismo; […] parte de otro análisis y, desde una lectura

40 Para una crítica al sistema de Tribunal: cf. GUATTARI, RM, 225ss.; FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, pp. 72-74, y *Obrar mal, decir la verdad* [1981], pág. 147. En adelante: (MI) y (OM).

creativa y renovada sobre el universo de las mujeres, instala *nuevos horizontes transformadores y subversivos*. […] La despatriarcalización, por tanto, no es un proyecto individual, sino que es un *proyecto colectivo* donde confluyen mujeres de diferentes universos. […] Creación colectiva donde una funciona como espejo de la otra, cómplice de la otra, motor de la otra, como amplificación de la locura de la otra. […] El sujeto del que partimos no es la mujer en cuanto mujer, sino la mujer *en rebeldía*, en cuanto histérica, inconforme, desadaptada (Galindo, María, DD, 138; 175-77).

Una sociedad sólo le teme a una cosa: al Diluvio. [...] Sobre ella, sobre su cuerpo social, algo chorrea y arrastra esa sociedad a una especie de desterritorialización; algo que derrite la tierra sobre la que se instala. Este es el drama: encontramos algo que se derrumba y no sabemos *qué es*. No responde a ningún código, sino que *huye* por debajo de ellos. […] El terror de una sociedad es el Diluvio: *es el flujo que rompe la barrera de los códigos*. Si las sociedades no tienen tal temor es porque todo está codificado (la familia, la muerte). Aquello que trae pánico es que algo se desplome sobre los códigos *haciéndolos crujir*. [...] Una sociedad puede codificar la "pobreza", la "penuria", el "hambre". Lo que no puede codificar es aquella cosa de la cual se pregunta al momento en que aparece: "¿Qué son esos tipos ahí?". [...] Se agita el aparato represivo, se intenta aniquilarlos, [y] se intenta encontrar *nuevos axiomas que permitan, bien o mal, recodificarlos* (Deleuze, D1, 20-21)[41].

41 En *Las luchas de clases en Francia* [1850], §2, el propio Marx hace la analogía Revolución/Diluvio.

5. ¿Ustedes qué son? ¿Anarquistas? ¿Marxistas? ¿Socialistas?
Contra la relación política (y prostituyente) de «representación»
y contra la «imagen» dogmática y moral del pensamiento.

Guattari/Deleuze no dejan de decirnos que el ejercicio o *uso* filosófico del pensamiento debe convertirse, si es que aspira a la auto-emancipación humana, en una máquina de guerra múltiple: teórica, sí, pero *a la vez* práctica, política, y organizativa. Las máquinas de guerra o de lucha no pre-existen: son agenciamientos colectivos auto-emancipatorios o revolucionarios anti-sistémicos que hay que construir no sólo en la filosofía sino *en todas las prácticas y disciplinas* humanas. Tomando textos que van de 1980 a 1993, lo que define a una máquina de guerra es que

> su objetivo ya no es ni la guerra de exterminio ni la paz del terror generalizado, *sino el movimiento revolucionario*. [Pues] existe un gusto esquizofrénico por la 'herramienta' (que la hace pasar del «trabajo» a la acción libre), y un gusto esquizofrénico por el 'arma' (que la hace pasar como medio de paz, de conseguir la paz). Es a la vez una respuesta *y* una resistencia. […] Vuelven a surgir hombres "de guerra", con muchas ambigüedades: todos aquellos que conocen *la inutilidad de la violencia*, pero que son adyacentes a una máquina de guerra *a recrear*, de respuesta *activa y revolucionaria* [que] tiene por objeto no la guerra, sino el trazado de una línea de fuga creadora […] *dirigida contra el Estado, y contra la axiomática mundial expresada por los Estados*. […] No resucitan viejos mitos o figuras arcaicas, son la nueva figura de un agenciamiento trans-histórico (ni histórico ni eterno, sino intempestivo). […] En el deseo no hay ninguna pulsión interna, sólo hay 'agenciamientos'. El deseo siempre está agenciado, *el deseo es lo que el agenciamiento determina que sea*. Al nivel de las 'líneas de fuga', el agenciamiento

> que las traza es del tipo 'máquina de guerra'. Las mutaciones remiten a esa máquina, *que no tiene verdaderamente la guerra por objeto* sino la emisión de 'quantos' de desterritorialización, *el paso* de flujos mutantes (en ese sentido, *toda creación pasa por una máquina de guerra*) (Guattari/ Deleuze, MM, 476; 404; 422; 405; 233).

> [Por eso,] en todos los sitios donde se pretenda hacernos renunciar a la lucha, es un "vacío de la voluntad" lo que nos están proponiendo, una divinización del sueño, un culto de la muerte. [...] Pero la lucha tampoco es una "voluntad de vacío". *La lucha no es en absoluto la guerra*. La guerra es sólo la lucha-contra, una voluntad de destrucción. [...] La lucha no pasa por ahí. La lucha por el contrario es esa poderosa vitalidad no orgánica *que completa la fuerza con la fuerza, y enriquece aquello de lo que se apodera* (Deleuze, CC, 190-91)[42].

Este tipo de máquina de guerra se convierte en auto-emancipatoria cuando deviene «una máquina crítica, que *pone en cuestión ciertas relaciones de poder*, y tiene (o al menos debería tener) una función *liberadora*»[43]. Si una máquina de guerra no tiene, pues, una función liberatoria, o como dirá Guattari, una «función de autonomía», entonces es una maquina que *ya* ha sido capturada y puesta al servicio de todos los poderes y las servidumbres ya existentes. De allí la sentencia de Guattari en 1970: «Militar es obrar. Las palabras nos interesan un bledo: lo que se requiere son actos»[44]. En otros términos: a la hora de caracterizar o de analizar un fenómeno social cualquiera (con vistas a intervenir activamente en él), la filosofía no sólo no debe separar ni desconectar jamás el nivel de la *teoría* del nivel de la *práctica*, es decir,

42 Cf. asimismo, DELEUZE, D2*,* §Clase 11, "Potencia de la máquina de guerra y proposiciones indecibles. Líneas de fuga y devenires", pp. 387-413.

43 FOUCAULT, M., *Discusión*, en: *La verdad y las formas jurídicas* [1973], pp. 181-82. En adelante: (FJ).

44 GUATTARI, F., *Psicoanálisis y transversalidad* [1972], pág. 317. En adelante: (PT).

el ámbito de la producción *de* «*sentido*» *y de* «*valor*» respecto del ámbito de la producción *social,* sino que además tampoco debe separar ni desconectar a todo lo anterior respecto de su relación con el ámbito de la producción colectiva *de deseo* (de la producción de inconsciente individual y social), de las catexis sociales. Hacer filosofía y luchar contra *todos* los poderes es una y la misma acción, puesto que «la teoría no expresa, no "traduce", no "aplica" una práctica: es una práctica [de] lucha *contra el poder;* lucha para hacerlo aparecer y *golpearlo* allí donde es más invisible y más insidioso». Pues, como vimos, el ejercicio de las relaciones de poder es invisible e inaudible.

Pero esta práctica de lucha no se ejerce «en nombre de», ni «en el lugar de», ni «en representación de» (posiciones de trascendencia), sino «al lado de» y «junto con» aquellxs que luchan y resisten (posición de inmanencia)[45]. Ejemplo de estas prácticas colectivas es el trabajo en el GIP, la clínica La Borde, la cooperativa autogestionada del CERFI (Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales), el GIA (Grupo de Información sobre los Asilos), el GISTI (Grupo de Información y Sostén de los Trabajadores Inmigrantes), el GIS (Grupo de Información de Salud), etc. Pero también el zapatismo y el movimiento kurdo. La "representación" aparece entonces como una estrategia que multiplica o reproduce nuevos amos; al contrario, «el grupo-sujeto no se encarna en un individuo portador de una *representación*, que le permitiría hablar "en nombre del" grupo» (PT, 188). Pregunta política: ¿acaso el papel de lxs filósofxs, o sea, *de cualquiera* que sienta la necesidad de ejercer las potencias del pensamiento *en contra* de los poderes, es un papel representativo, de dirigismo, de mediación, consistente en dar "lecciones" al resto, emitir opiniones, decir a lxs demás «qué hacer» (o peor, a quién votar)? ¿Y qué es esto sino precisamente *separar* la práctica teórica de la práctica política, separar a una potencia respecto de lo que ella puede? Foucault decía en 1978 y 1981:

45 DELEUZE/FOUCAULT, *Los intelectuales y el poder* [1973], en: MI, 83-93.

> Me niego a tomar una posición profética que consista en decir a la gente: "Esto es lo que tienen que hacer", e incluso, "Esto está bien, aquello no". Les digo: "Así es como, grosso modo, me parece que suceden las cosas" (pero las describo de tal manera que queden trazadas las vías de ataque *posibles*). Con ello, sin embargo, no fuerzo ni obligo a nadie a atacar. [...] Querría producir efectos de verdad que sean tales que puedan utilizarse *para una batalla posible*, conducida por quienes lo deseen, *en formas por inventar y organizaciones por definir*. [...] La intervención del intelectual como quien da "lecciones" u "opiniones" con respecto a decisiones políticas es un papel al que confieso no adherir; no me sienta. Si uno dijera: "Soy un intelectual y voto por el señor Fulano, y en consecuencia, es preciso que ustedes también voten por él", daría muestras de una actitud que es a mi juicio bastante sorprendente, una especie de jactancia del intelectual. [...] La acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente diferente de esas intervenciones escritas y librescas: es un problema de grupos, de compromiso personal y físico. [...] Uno no es radical par haber pronunciado algunas fórmulas: no, el radicalismo es *físico*, el radicalismo concierne a la *existencia* [a la praxis]. […] Pero esta posición de árbitro, de juez, de testigo universal, es un papel que rechazo absolutamente, pues me parece ligado a la institución universitaria de la filosofía[46].

46 FOUCAULT, M., El poder, una bestia magnifica, pp. 122; 159-60 (ver también, pp. 52; 125-26; 30; 181; 183). En adelante: (BM). Cf. asimismo, MI, 121. En la misma época (1976), Claude Lefort reivindicaba al joven La Boëtie precisamente por negarse a dictaminar "Qué hacer": «La Boétie no sólo se arriesgaría así a ocupar el lugar del «amo» (si se dedicara a "aconsejar" al pueblo), sino que, acreditando la ficción de su «unidad», fomentaría aún más el deseo de servidumbre. A pesar de su vehemente llamada en favor de la libertad, participaría de la fantasmagoría de la que emerge el tirano. […] Los consejos prodigados a hombres sometidos, aunque estuvieran inspirados por el amor de la libertad, corren el riesgo de reforzar al tirano» (cf. LEFORT, C., El nombre de Uno [1976], pp. 132; 149). En adelante: (NU).

Es a partir de las prácticas políticas, de las activaciones y experimentaciones concretas y articuladas, que la teoría y la elucidación colectivas (lo que Marx llama «la racionalidad colectiva») devienen posibles y eficaces. Son *quienes hacen*, quienes actúan y activan, quienes trabajan, quienes producen y reproducen, aquellxs que están llamadxs a producir y a rectificar, *por sí mismxs*, su propia teoría y elucidación, sus propias prácticas teóricas:

> las masas no tienen necesidad de los intelectuales para "saber": saben claramente, perfectamente, mucho mejor que los intelectuales, y lo afirman extremadamente bien (MI, 85).

En 1977 Guattari avanzaba por la misma senda: «Ya no son los especialistas, intelectuales», aquellos que están llamados a "concientizar" a lxs demás sobre la necesidad de crear «nuevos modelos» y «nuevas formas de activismo», sino «las propias personas a quienes afecta de forma *directa*, y que están probando otras maneras de vivir» (RM, 305). Qué tosca banalidad haber dicho que lxs activistas no podemos extraer de la filosofía de Deleuze ninguna herramienta para transformar nuestra realidad en un sentido auto-emancipatorio directo, o descalificar *ad hominem* a Guattari y Deleuze enrostrándoles el mote de ser «dos bellos anarquistas», tipos que "le hacen el juego a la derecha liberal"[47]. Más que un espíritu de «herejía» allí se asoma un paranoico espíritu de la pesadez, depotenciador y capturador, deseante de ídolos, caudillos, representantes y jerarcas. Hay, todavía hoy, confusos personajes sociales que insisten en identificar el liberalismo con el anarquismo (o con el autonomismo libertario o autoemancipatorio). Fracaso anticipado: puesto que el primero busca el *mínimo* de Estado (el mínimo suficiente como para realizar la axio-

47 TERRANOVA, J., *El estilo como ética* [2016]. Para el típico lugar común que confunde (con el peor de los reduccionismos) anarquismo y/o autonomismo con desorganización, espontaneísmo, y rechazo a la política ver, también, SARTELLI, E., *El virus idiota. A propósito de anarquismo y autonomismo, ayer y hoy*.

mática del capital), mientras que el segundo busca la *abolición* tanto del Estado como del capitalismo en pos de la auto-emancipación directa y colectiva de lxs trabajadorxs por lxs trabajadorxs mismxs, y de la creación colectiva de *otra* forma o modo de organización social y económica (auto-gobierno y auto-gestión). Caso histórico actual: lxs zapatistas y lxs kurdxs, dos procesos revolucionarios actuales cuyo *modo de vida, de organización y de lucha* es horizontal y confederado (transversal), des-patriarcal y des-colonial. Y si en nuestro análisis dejamos de lado las rencillas personales y grupusculares, los aparateos y confabulaciones demasiado humanas, vemos que si Marx y Engels disparaban contra Bakunin y el anarquismo de su época era porque, según ellos, el anarquismo sólo busca destruir el Estado y la Iglesia, y se ocupaba poco y nada de atacar al capitalismo en tanto modo de producción (carta de Engels a T. Cuno, del 24/04/1872). Para Marx, en cambio, la acción deviene revolucionaria cuando toma un «giro peligroso», giro «que convierte toda lucha contra el poder del Estado en una lucha contra el capital» (y por lo tanto, que tienda como vimos al «*self-government*», al auto-gobierno directo)[48]. Hay que decir, sin embargo, que la diferencia fundamental entre el ala marxista y el ala anarquista de la AIT no pasaba, en lo fundamental, por el problema de si la abolición del Estado debía preceder o anteceder a la abolición del capitalismo, sino por el problema de la *organización* de los revolucionarios: o bien un 'partido' único centralista jerarquizado y disciplinado (dirigido por una vanguardia) que funcione él mismo como un calco del aparato de Estado burgués, o bien múltiples grupos sindicales organizados de modo autónomo y anti-jerárquico, pero confederados bajo una organización mayor no-centralista ni caudillista.

¿Qué son los llamados "grupos de intervención" y los espacios de auto-gestión colectiva sino uno de los ejemplos de una actitud práctica, política y militante "de base", territorial? El Grupo de

48 Para el debate Marx/Bakunin, Cf. ENZENSBERGER, *Conversaciones con Marx y Engels* [1973], LEHNING, A., *Conversaciones con Bakunin* [1976], y RUBEL/JANOVER, *Marx anarquista* [1977].

Información sobre las Prisiones (GIP) es ejemplo de una máquina de guerra diluviana: los presos detenidos y sus familias, los ex-detenidos, saben mejor que nadie qué es el sistema carcelario, cómo funciona, en qué condiciones se "vive", quién es quién, qué se come, cómo se duerme, cuál es el comportamiento del personal de vigilancia y salud, cuál es la higiene, cómo se emplazan y se justifican todos los tipos de abusos (sexuales incluidos), castigos, torturas, suicidios, explotación laboral, etc.; no necesitan de ningún traductor ni interpretador (representante). Como integrantes del GIP, Daniel Defert (compañero de Foucault) y Deleuze intervienen en 1972 a raíz del suicidio por ahorcamiento de "H. M." (Gérard Grandmontagne) en la prisión, intentando visibilizar las violencias, violaciones y reducción a la situación de prostitución que sufren los homosexuales encarcelados: «H.M. era homosexual. Hay gente que piensa que un homosexual tiene en la cárcel una situación más cómoda que otros, puesto que allí "todo el mundo se hace homosexual". Pero es al revés: la cárcel es el último lugar del mundo para ser "naturalmente" homosexual sin verse atrapado en un sistema de humillaciones y de prostitución que la administración admite voluntariamente para dividir a los reclusos» (ID, 313). El GIP ya había intervenido en 1971 a raíz del asesinato de George Jackson (ligado a los *Black Panthers* y a Ángela Davis) a manos de la policía de la cárcel de Soledad[49].

Por eso quienes integraban el GIP no hacían otra cosa que devenir *intercesores* (nunca esclarecedores), porque su trabajo no era otro que pedir y solicitar *a lxs propixs implicadxs* las informaciones necesarias, y luego ayudar difundirlas inmediatamente: «Estas informaciones no las encontramos en los informes oficiales; las pedimos a quienes, por cualquier razón, tienen una experiencia en la prisión, o una relación con ella»[50]. El objetivo era «que los presos pudiesen

49 Cf. JACKSON, G., *Soledad Brother. Cartas de prisión* [1971].

50 FOUCAULT, M., "Manifiesto del GIP" [1971], en: BM, 171. Para la relación Deleuze/Foucault y su trabajo juntos en el GIP, puede consultarse: DOSSE, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada* [2007], pp. 399ss. Deleuze retoma ciertos aspectos del trabajo del GIP en su curso sobre Foucault (Tomo II), y, en el mismo año (1986), en "Foucault y la cárcel" (2R,

hablar *por sí mismos*» (MI, 84). Entre diciembre de 1971 y enero de 1972 se sucedieron en las cárceles de Toul, Nancy y Lille una treintena de revueltas. Deleuze interviene con un texto en el que describe el trabajo del GIP: no es (como decía el Ministro Pleven) un «grupo subversivo», ni tampoco (como decía Schmelck, el funcionario más alto del Tribunal de Casación) un grupo «de intelectuales soñadores», sino que «se propone organizar la ayuda exterior activa, que debe estar dirigida ante todo *por ex-detenidos y sus familias*, pero que debe reunir cada vez más a trabajadores y demócratas»[51]. Siempre es necesaria la apertura y la transversalización hacia el exterior (producir redes y emparrados de grupos activistas). .

El GIP no *representa* a nadie (sus textos de intervención no llevan firma de autorxs), y sin embargo, es un grupo militante de activación territorial e institucional, que precisamente retoma la vieja táctica de las «encuestas obreras», las «entrevistas» y la «correspondencia» (como modos de articulación colectiva); —el intercambio de información vía correspondencia es uno de los más clásicos instrumentos de articulación entre grupxs y organizaciones; en cuanto a las encuestas y entrevistas, fueron tácticas utilizadas tanto por Marx (en 1880), como también por feministas contemporáneas a Guattari/Deleuze, como Kate Millett, Alice Schwarzer, o Betty Friedan (citada en el *Anti-Edipo*)[52].

Lo mismo vale para el Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales (CERFI) y la revista *Recherches* (su órgano teórico de expresión), que, en cuanto órganos colectivos y autogestivos de intervención social e institucional, se proponían crear nuevas formas de organización y gestión directa de los problemas;

247). Recordemos que en el GIP participaban y colaboraban, además de los presos, ex-presos, y sus familias, Jean-Marie Domenach, Michel Foucault, Pierre Vidal-Naquet, Danielle Rancière, Daniel Defert, Jacques Donzelot, Paul Eluard, Claude Mauriac, Jean Genet.

51 DELEUZE, G., "Lo que los presos esperan de nosotros" [1972], en: ID, 264.

52 MARX, K., *La encuesta obrera de 1880*. Kate en 1970-71 realiza encuestas y entrevistas magnetofónicas con mujeres en situación de prostitución y Alice *ca.* 1975 con "amas de casa", taquígrafas, mujeres en situación de prostitución, "profesionales", estudiantes, "empleadas de limpieza", etc. Betty, a través de cartas y cuestionarios a cientos de mujeres (en los años anteriores a la publicación de *La mística de la feminidad*, de 1963).

y no olvidemos que también Foucault participó del proyecto, como nos lo recuerda la socióloga feminista Liane Mozère, firmante del famoso 'Manifiesto de las 343' en 1971 (manifiesto en favor del «aborto libre y gratuito [*l'avortement libre et gratuit*]», su despenalzación y descriminalización, y contra «los fascistas de todo tipo [*aux fascistes de tout poil*]»), y que además participó activamente en las experiencias de la clínica La Borde y del CERFI/*Recherches* [53]. Guattari, uno de los impulsores y creadores del CERFI y de *Recherches*, dice:

> no basta con "dar la palabra" a los sujetos afectados (lo que a veces resulta ser un gesto formal e incluso un poco jesuítico), sino que es necesario *crear las condiciones* que posibiliten un ejercicio absoluto, si no paroxístico, de la enunciación. […] ¿Es irresponsable conceder a la gente la oportunidad de hablar sin precauciones, sin literatura, sin un filtro pseudo-científico? […] ¿Es realmente peligroso dejar que la gente se exprese a su gusto, permitirle decir lo que siente, con sus propias palabras, llenas de exceso y de pasión? ¿Deberíamos crear una policía de los sueños y de las fantasías? […] ¿Dejarán por fin a la gente expresarse *sin tener que pasar* por los "representantes"? (RM, 342; 348; 351-52).

Estas palabras de Guattari responden a una coyuntura específica: la revista *Recherches* había publicado un número (marzo de 1973) dedicado a la lucha y la militancia de «los y las homosexuales», titulado *Tres millones de perversos, gran enciclopedia de la homosexualidad*. La tirada fue prohibida y secuestrada por las autoridades, el domicilio de Guattari fue allanado por la Policía (en su ausencia), y el propio Guattari fue encausado y llevado a comparecer frente a la Justicia,

53 MOZÈRE, Liane, *Foucault et le CERFI: instantanés et actualité* [2004]. Liane recuerda que dentro del CERFI se formó el «Groupe généalogie» (Grupo de Genealogía), integrado por Michel Foucault, François Fourquet, Lion Murard, Françoise Paul-Lévy, Anne Querrien y Marie-Thérèse Vernet Stragiotti, entre otrxs. Recordemos que también Christine Delphy, a quien aquí hemos citado, firmó el Manifiesto.

como director "responsable" de la revista, acusado de "ultraje a las buenas costumbres". Supina absurdidad, puesto que además en ese grupo precisamente se trataba de *conjurar* toda posición de liderazgo, dirigismo, etc. (la táctica del poder es buscar siempre individuos responsables, "cabecillas" en los grupos, "dirigentes" y "representantes", incluso allí donde no los hay; en ese caso, los fabrican).

Toda teoría, toda filosofía, todo "discurso", toda proposición, todo programa, todo plan, es ya en sí mismo un enunciado de poder, supone ya un determinado ejercicio de poder, es decir, supone ciertas relaciones de fuerza *entre* las fuerzas; pues «no hay modelo de «verdad» que no remita a un tipo de poder; ni «saber», ni siquiera Ciencia, que no exprese o implique un acto de poder que se ejerce» (FF, 65; 112). Nuestra tarea (la de lxs Cualquieras o lxs Nadies)[54] es volverlo visible, audible, sensible, pensable, desde una posición de inmanencia, y contra toda forma de "representatividad". Y cuando los intelectuales "esclarecidos" se invisten a sí mismos como la vanguardia, como aquellos que están llamados a producir una "toma de conciencia" en los demás, *eso mismo* es ya el indicio de que los intelectuales *forman parte* del poder, de algún tipo de poder de jerarquía y privilegio. Deleuze dice: «No existe ya la representación, no hay más que acción: acción de teoría, acción de práctica, en relaciones de conexión o de *redes*. […] La representación provoca risas» (MI, 84; 86). Cinco años después, Foucault y Guattari prosiguen:

> Conviene desconfiar de toda una temática de la 'representación' que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las "voluntades individuales" podían estar *representadas* en la "voluntad general". Y actualmente es la afirmación, repetida constantemente, que el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor, «representa» un poder de Estado, el cual, a su vez, «representa» los inte-

54 Carla Lonzi decía: «Cuanto más soy *cualquiera*, más soy yo misma» (devenir-imperceptible y clandestinx).

> reses de una clase. Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, *complementaridades*, y a veces bloqueos, que esta diversidad implica. En general, creo que el poder no se construye a partir de «voluntades» (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de «intereses». Es este dominio complejo el que hay que estudiar. Esto no quiere decir que el poder es "independiente", y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las *relaciones de producción*. [...] Las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la 'representación' de los sujetos (Foucault, MI, 166-68).

> Si actualmente el pueblo existe sólo como una masa amorfa, modelada por las representaciones represivas del poder, ello se debe en gran medida a que los movimientos revolucionarios y los movimientos de izquierdas no solamente no han hecho nada para cambiar su situación, sino que además *reproducen en su interior sistemas burocráticos y represivos* muy similares a los del poder. Ellos pretenden hablar "en nombre del pueblo", pero sin tomar ninguna medida que favorezca la cristalización necesaria para *gestionar de manera directa* los problemas cotidianos del deseo (Guattari, RM, 243).

Hay una gran bajeza, una gran «indignidad» en hablar y en actuar «por los otros», o "en nombre de" los otros (MI, 86); indignidad y oprobio *inmanente* a toda relación de representación, que supone una posición de autoridad y de jerarquía (y por lo tanto, privilegios)[55]. Es en este punto que en 1991 Guattari/Deleuze invocaban todavía

55 GUATTARI/DELEUZE, AE, 374-75: «Escuchad a un Ministro, un General, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la 'razón' que habla «por» los otros, «en nombre» de los sin voz».

a Artaud: «Artaud decía: "escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos". ¿Pero qué significa «para»? No es "dirigido a...", ni siquiera "en lugar de". Es: "ante"» (QF, 121). En efecto, la representación es un *modo de relación social y deseante* entrampador, vampírico. Es una trampa que *produce* aquello que caza: «como dice Marx, siempre la captura contribuye a crear lo que captura» (MM, 454). La *relación* de representación produce dos polos excluyentes y disimétricos: de un lado, el mando activo; del otro, la obediencia pasivo-agresiva; de un lado, la dirección; del otro, la ejecución; de un lado, lxs gobernantes (representantes); del otro, lxs gobernadxs (representadxs o ciudadanxs). La relación de representación es una captura que aniquila la diferencia y así imposibilita el acontecimiento. Desventura.

La filosofía deviene emancipatoria (máquina de guerra crítica) cuando deviene nomádica, cuando combate contra la indignidad de hablar "en nombre de" lxs otrxs, cuando nos conduce no a una defensa sino a una puesta en cuestión e impugnación *de las relaciones* de poder en términos de representación indirecta; y por lo tanto, cuando pone en cuestión la relación de complicidad *y* complementariedad entre el pensamiento y el Estado (la filosofía como «traición»):

> En una línea de fuga siempre hay traición. Nada de trampear como un *hombre del orden* (que prepara su porvenir), sino al contrario, traicionar, traicionar a la manera de un *hombre simple* que no tiene ni pasado ni futuro. Traicionar las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra. [...] *Traidor al mundo de las significaciones dominantes y del orden establecido.* El «traidor» es muy diferente del «tramposo»: el tramposo pretende ampararse de propiedades establecidas, conquistar un territorio, e incluso instaurar un orden nuevo. El tramposo tiene mucho porvenir,

> pero no tiene ni el más mínimo devenir. El sacerdote, el adivino, es un tramposo. El experimentador es un traidor. El hombre de Estado, o el hombre de corte, es un tramposo (Parnet/Deleuze, DI, 53-55).

Son los hombres del orden los que siempre preparan sus filosofías de los Estados «por venir». Por eso, el ejercicio del pensamiento deviene sin imagen («pensamiento sin imagen», pensamiento del afuera) cuando combate *contra* la «imagen dogmática y moral del pensamiento», y por lo tanto, cuando el ejercicio de las potencias del pensamiento *se sustrae* a la Ley & el Orden, cuando *se enfrenta* al orden establecido (al patriarcado del Estado *y* del Capital) pero para producir y crear una nueva tierra, para poner otra cosa en su lugar (para suscitar el acontecimiento, la irrupción de lo Real y del deseo).

Tanto en *Nietzsche y la filosofía* (1962), como en *Diferencia y Repetición* (1968), como en *Mil Mesetas* (1980) Guattari/Deleuze disparan contra la «imagen dogmática del pensamiento» o «imagen ortodoxa», que es una «imagen moral» o moralizante, imagen del «sentido común» (o de una supuesta «razón popular común»), portadora de una supuesta «buena voluntad». Es la imagen dogmática y banal del pensamiento, que

> aplasta el pensamiento bajo una imagen que es la de lo Mismo y lo Semejante en la 'representación', y traiciona lo más profundo de lo que significa 'pensar', enajenando las dos potencias (de la diferencia y la repetición, del comienzo y el recomienzo filosóficos) (Deleuze, DR, 204; 208; 220; 227; 247; 255).

En *Mil Mesetas* (1980) dedican todo un apartado a responder una pregunta política fundamental: «¿Existe un medio *de sustraer* el pensamiento al modelo de Estado?» (MM, Problema II, 379-405). Y concluyen: «El Estado proporciona al pensamiento una 'forma de

interioridad', pero el pensamiento proporciona a esta interioridad una 'forma de universalidad'. [...] *Todo está regulado* a partir del momento en que la forma-Estado *inspira* una 'imagen del pensamiento'» (380-81). Unos años antes (1977) Claire Parnet y Deleuze habían dicho:

> Históricamente se ha constituido una 'imagen del pensamiento' llamada «Filosofía» que *impide* que las personas piensen. *La relación de la filosofía con el Estado* no se debe únicamente al hecho de que (desde un pasado no muy lejano) la mayoría de los filósofos sean "profesores públicos". La relación viene de más lejos. Y es que el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del Estado (como bella interioridad sustancial o subjetiva). [...] La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la 'lengua oficial' de un Estado puro. *Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido*. Nietzsche ha dicho todo lo que hay que decir sobre este punto en 'Schopenhauer como educador' (DI, 21).

> [Por eso] no hay Estado que no tenga necesidad de una imagen del pensamiento que le sirva de axiomática (o de máquina abstracta), y a la que, como contrapartida, le proporcionará la fuerza necesaria para funcionar» (DI, 104). También Marx disparaba contra los «caballeros del sencillo sentido común» (DK, T2.V5., 502), puesto que «no hay nada más *insulso* que el 'lugar común' que se pone a fantasear» (EI, 34). Pero para hacer del pensamiento una «potencia nómada» (o una «contra-filosofía», como diría Nietzsche), es decir, para hacer de la filosofía una «máquina de guerra móvil» o una «nomadología» (Guattari/Deleuze), es necesario emplazar también una Jineología (o «Jineologî», como

dicen las mujeres kurdas)[56], un ejercicio del pensamiento des-patriarcal y des-colonial. Diluvio o auto-emancipación colectiva.

> El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la *ley*, la *institución*, y el *contrato*, que constituyen el problema del Soberano (y que atraviesan la historia *sedentaria* que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas). El «significante» es en verdad el último avatar filosófico del déspota. Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de *contra-filosofía*. Es decir, un discurso ante todo nómada, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa (con los filósofos como *burócratas* de la razón), sino de una máquina de guerra móvil (Deleuze, ID, 329).

Bajo el patriarcado estatal *y* capitalista es moneda corriente escuchar a muchos varones afirmar que la situación de prostitución (situación en la que casualmente ellos muy contadas veces se encuentran) es un «trabajo» como cualquier otro; se trata de un discurso representativo, puesto que habla "en nombre de" un supuesto 'trabajo' que ellos no realizan, sino que sólo "consumen". Discurso muy conveniente que reduce a los varones prostituyentes a la calidad de simples, inocentes y neutros «clientes» o «consumidores» (*johns*). ¿Por qué traemos esto a colación? Precisamente para demostrar que la posición de representación cumple la función social (y deseante) de *mistificar (e invertir) las relaciones disimétricas de poder* tal y como existen y se ejercen, a la vez que mistifica y desdibuja a aquellos sujetos que la ejercen. La relación de 'representación' es, como la relación de prostitución, una relación social esencialmente *fetichizante*. Mistifica, por ejemplo, el hecho de que los varones no son simples "consumidores" de prostitución, sino

56 Para profundizar en la Jineologî, cf. COMITÉ DE JINEOLOGÎ, *Jineologî. La ciencia de las mujeres* [2017], y asimismo el material disponible en: https://jineoloji.org/es/

que son ante todo los *productores y reproductores* de la misma, y por lo tanto, de la violencia machista y patriarcal propia del sistema prostituyente (*re-producen* a las mujeres como objeto/mercancía que se compra y se consume). La trampa produce aquello que caza. Es decir: las mujeres prostituidas (en situación de prostitución / esclavitud sexual) *no pre-existen* nunca a los varones prostituyentes, sino que los varones *producen* aquello que "consumen" en el momento mismo en que *reproducen* la relación de prostitución (que 'consumen' prostitución). Un método materialista y constructivista no puede llegar a otra conclusión que esta. De allí que las mujeres que no se dejan jamás representar por ese discurso de poder, dicen: «Sin varones prostituyentes, no hay prostitución», y «sin prostitución, no hay trata»; y además: «No vayas de putas: los prostíbulos son centros clandestinos de tortura, violación y muerte»[57]. Lo que unos mistifican como "trabajo" o "servicio", otras (las feministas abolicionistas) lo des-mistifican llamando a las cosas por su nombre: la prostitución es una violación legal (un «ilegalismo»). Auténtico quiebre y fuga respecto de las redundancias patriarcales dominantes.

En la década del '70 el feminismo más radical mostraba que el carácter violatorio es *inmanente* no sólo a la sociedad actual (al régimen actual de relaciones e instituciones), sino que es un rasgo característico del patriarcado milenario en tanto que tal; y que por lo tanto, la violación —ya sea individual o grupal (en "manada"), ya sea perpetrada por extraños o por familiares— nunca es un simple "accidente" producto de "excesos" propiciados por individuos de personalidad psicopática o "monstruosa" (algunas ovejas descarriadas y anormales), sino que es un *producto* mismo del sistema como dispositivo para dominar, controlar, normalizar, vigilar, integrar, disciplinar (y castigar) la *sexualidad* y la *subjetivación* de las mujeres (trans, travestis, intersex, etc.), con la finalidad de conseguir que acaben aceptando sin chistar

57 Remitimos a: MOI NON PLUS, *8M | 2019. Registro documental del «Paro de mujeres indias, lesbianas, trans, travestis, bisexuales, intersex, no-binarixs* (realizado por Carla Fleur). Sus registros documentales de las marchas de mujeres están disponibles en YouTube (www.youtube.com/c/moinonplus).

todas las instituciones (económicas, sociales y sexuales) hetero-cis-normadas. La pregunta política fundamental no es la pregunta de mínima ("¿qué hacer con las manzanas podridas del cajón?"), sino la pregunta de máxima ("¿no será que la *relación* misma de encajonamiento, el hecho mismo de que las manzanas estén encuadradas de determinada forma y no de otra, lo que hace que algunas acaben pudriéndose, y así, pudriendo al resto?"). El abuso y la violación son siempre un *efecto* producido directamente por el diagrama de poder, por el régimen de relaciones económicas, sociales *y* sexuales de producción y reproducción actualmente existentes. Y ocurre que el sistema *se sirve* convenientemente del miedo a la violación (terror si los hay…) para engendrar subjetivaciones sumisas[58]. Si la opresión sexual de la mujer *es anterior* a la opresión "de clases", entonces el Hetero-patriarcado *precede* al Estado-nación *y* al capitalismo; y a la vez, ambos no tienen otra función que volverlo *actual* día a día. Por eso, la naturaleza del Estado y del Mercado es irremediablemente patriarcal, *gobierne quien gobierne*.

No es casualidad que Foucault considere al tráfico de mujeres (trata *y* prostitución) como uno de los tres *ilegalismos* más recurrentes (y más rentables) en la sociedad actual, junto con el tráfico de armas y el de drogas[59]. No es casualidad, tampoco, que en su libro abolicionista Sonia Sánchez y María Galindo se negasen a calcar el lugar de los interpretadores, los representantes, los significadores, los historizadores, y todos aquellos que hablan "en nombre de" lxs demás: «No pretendo suplantar a nadie ni hablar en nombre de una tercera. […] No deseo hablar por otras, no hablo por las demás, ni busco que me legitime nadie»[60].

58 BROWNMILLER, Susan, *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres, y violación* [1975]. En adelante: (HV). Pero también hay violencia patriarcal en las sociedades *contra*-Estado: por ejemplo, el joven aché llamado Kybwyragi simuló el canto de un pájaro para poder violar a Kimiragi: «La agarró, la obligó a echarse y consumó sobre la marcha el "piaro": lo que podría llamarse una *violación*» (cf. CLASTRES, P., *Crónica de los indios guayaquís* [1972], pág. 144).

59 FOUCAULT, M., *Gestionar los ilegalismos* [1975], pág. 53. En adelante: (GI). Cf. asimismo, *Las redes del poder* [1976], pág. 65.

60 SÁNCHEZ, Sonia y GALINDO, María, *Ninguna mujer nace para puta* [2007], pp. 13; 17. En adelante: (PU).

La indignidad y el oprobio de representante ocurre también en el terreno social y político cuando los representantes del sexo/género hegemónico, dominante y privilegiado legislan y dictan sentencia sobre aquello que lxs demás deben o no deben hacer con sus cuerpxs, sus sexualidades, sus placeres, y su deseo:

> "¿Qué sentido tienen estas manifestaciones donde los hombres, en vez de poner en cuestión *su propio comportamiento sexual*, marchan para obtener el aborto libre sobre un cuerpo que no es el suyo?", se preguntan las mujeres de 'Via Cherubini'. [...] En materia de aborto las decisiones y las opiniones masculinas, incluso las progresistas, suenan *como la colonización más extrema*[61].

O como Freud y el psicoanálisis, cuando sentencian "científicamente" acerca del funcionamiento de la psiquis, la sexualidad, y la libido femenina, llegando incluso a decir que en el fondo de la libido femenina se agazapan fantasías masoquistas de ser *poseídas* sexualmente de forma *violenta* (cosa que se ha convertido en un lugar común en toda nuestra cultura, en el cine, la música, el periodismo, el Derecho y la ley, la criminología, la psicología forense, etc.)[62]. El esquizo-análisis de Guattari/Deleuze, en tanto modo auto-emancipatorio de ejercer las potencias del pensamiento, se inserta en un contexto de crítica feminista contra el psicoanálisis, como es por ejemplo el caso de Susan Brownmiller (1975) y Carole Vance (1984):

> Los hombres siempre han violado a las mujeres, pero hasta el advenimiento de Sigmund Freud y sus seguidores la ideología machista de la violación no comenzó a apoyarse en el dogma de que la violación era algo que

61 LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas tener derechos* [1987], pp. 81-82. En adelante: (ND).

62 FREUD, S., *El problema económico del masoquismo* [1924]; *Estudios sobre la histeria* [1893-95]; *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* [1925]; *Sobre la sexualidad femenina* [1931]; *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* [1932-33].

> las mujeres *deseaban*. El principio de que las mujeres son masoquistas *por naturaleza* y adoran «la lujuria del dolor» fue enunciado por primera vez por Freud. […] La fantasía de violación existe en las mujeres *como construcción masculina;* puede ser destruida… *por el feminismo* (Brownmiller, Susan, HV*,* 303ss).

> A las mujeres se les anima a aceptar que *toda* actividad sexual masculina que se dirija a ellas es placentera y liberadora: "A las mujeres, en realidad -se les dice-, les gusta ser violadas, pero son incapaces de reconocerlo"[63].

Vemos entonces cómo Deleuze, Guattari y Foucault (y los movimientos feministas más radicales de la época) nos incitan a ejercer *de otro modo* el ejercicio del pensamiento y la práctica de la filosofía (que es potestad de cualquiera)[64]; no para enredarnos en un academicismo o un intelectualismo que no fastidie a nadie[65], sino ante todo para construir colectivamente, *ya mismo*, unas maquinas de guerra auto-emancipatorias radicales y múltiples, cuyo fin sea no la guerra ni la violencia, sino la resistencia y la lucha local, pero siempre transversal y confederada (la «guerra de guerrillas»), la resistencia y la lucha *contra todos los poderes* dominantes del Patriarcado del Estado *y* del Capital (incluso los que se ejercen en el seno mismo de la filosofía y "en nombre de" la filosofía, de la ciencia, del saber y la verdad).

63 VANCE, Carole, *Placer y peligro: hacia una política de la sexualidad* [1984], pág. 16.

64 DELEUZE, CV, 34: «La filosofía nunca ha estado restringida a los "profesores" de filosofía. Es filósofo aquél que *se convierte en* filósofo». Cuando los poderes dominantes *capturan* al filósofo lo convierten en profesor de filosofía (con un título avalante, salario, un cierto status, ciertos privilegios, derechos y obligaciones, cierto umbral de poder sobre lxs estudiantxs, ciertas herramientas de control, calificación, normalización, exclusión, etc.).

65 GUATTARI, F., "Caosmosis, hacia una nueva sensibilidad" [1992], en *¿Qué es la Ecosofía?* [1985-92], pág. 73: «Sería muy temible para mí que haya un academicismo *deleuzeano*… ¡Y un academicismo *guattariano* ni siquiera me lo imagino!». En adelante: (QE).

> Al no ser un poder, la filosofía no puede librar batallas contra los poderes, pero mantiene, sin embargo, una guerra sin batalla, una guerra de guerrillas contra ellos. […] Y, como los poderes no se conforman con ser exteriores sino que se introducen en cada uno de nosotros, gracias a la filosofía todos nos encontramos constantemente en conversaciones y en guerra de guerrillas con nosotros mismos (Deleuze, CV, 7) [66].

> Hay dos peligros. Por un lado están todos los Stalin, todos los Hitler que ustedes quieran, frente a los cuales los pensadores no tienen más que dos posibilidades: resistir o exilarse. Pero a veces, al interior del pensamiento, ocurre otra cosa. Se trata de extrañas doctrinas, de *escuelas* de pensamiento que de tiempo en tiempo sobrevienen, que se instalan, que adquieren un verdadero *poder* allí donde hay poder en este dominio, es decir en las Universidades, y que establecen una suerte de tribunal, un *tribunal intelectual* de un tipo especial. Y detrás de ellos, o bajo ellos, ya nada se impulsa (Deleuze, LZ, 248).

Así, la práctica política de la representación indirecta, basada en la posición de autoridad, jerarquía y privilegios, es decir, basada en *relaciones* (económicas, sociales, sexuales, libidinales, raciales, etarias, etc.) que aseguran, apuntalan y reproducen la *separación* y la *división* entre dominantes *y* dominados, directores *y* ejecutores, gobernantes *y* gobernados, debe ser fuertemente puesta en cuestión, aquí & ahora, ya mismo, en todos lados. Lo mismo hacen las ciencias políticas, toda vez que dan por sentadas dicha separación y división (y entonces devienen 'ciencias reales').

¿A cuento de qué, entonces, hacer un *uso* estatista (progresista o liberal) de la filosofía de Deleuze, Guattari, y Foucault? ¿A cuento

66 De allí que en "Deleuze y Guattari se explican" (1972) disparan contra la «tecnocracia universitaria» (pág. 285).

de qué capturarlos y entramparlos dentro de la Ley & el Orden ya establecidos (captura que, como mucho, los coloca como críticos del 'neo-liberalismo' y de la 'gubernamentalidad neo-liberal', pero jamás del patriarcado del Estado *en tanto que tal* (su diagrama mismo de poder estatal)? ¿A cuento de qué caer en la operatoria «del intelectual que se venga contra los autores, por no haber sabido encontrar a aquellos que amaba»?[67] Estatizar la filosofía (es decir, recentrar el ejercicio del pensamiento y de la imaginación únicamente *dentro* de los límites del Estado, de la Ley, del Derecho, del Mercado, y del Macho), es emplazar un *uso* depotenciador que obtura, captura y axiomatiza el acontecimiento y la fuga; ya sea que se trate del Estado actual, o bien de un «Estado pluralista» (todavía «por venir»), ante el cual deberíamos sentirnos llamadxs por una supuesta «ética estatal», por un deber «en pro del Estado». Estado "por venir" que, se supone, esta vez sí lograría la «redistribución de los bienes colectivos», para «repartir con justicia» la tierra, el trabajo, la moneda y los stocks a «los desposeídos» y a los «desamparados», pero escapando a la axiomática del capital («un Estado que cobije a los más desprotegidos de los horrores del capitalismo»); sin que jamás se nos explique cómo eso sería siquiera posible *permaneciendo dentro* de la forma-Estado y de su régimen de relaciones, codificaciones y axiomatizaciones patriarcales (permaneciendo dentro del diagrama de poder patriarcal estatal). Para justificar este tipo de hipótesis (*uso*), se pretende postular, unas veces, que el verdadero objeto de la crítica de Guattari/Deleuze no es el Estado sino el capitalismo (y a veces, ni siquiera el capitalismo en tanto que tal, sino sólo el capitalismo en su versión "mala", es decir, el neo-liberalismo). Otras veces, se pretende postular que hay en sus obras algún tipo de "giro", digamos, entre una época o "etapa" que sería la más revolucionaria o "libertaria" —los textos de los '70s, herederos y tributarios del Mayo Francés o de un supuesto «hartazgo» epocal—, y otra etapa en la que se habrían vuelto un poco más progresistas, diríase, socialdemócratas, reformistas (a saber, en sus textos de los '80s, y hasta el

67 DELEUZE, G., *En medio de Spinoza* [1980-81], pág. 161.

final)[68]. Marx diría: «*Voilà!, le crétinisme bourgeois dans toute sa béatitude!*» (DK, T2.V5., 596).

Muy por el contrario, cuando Deleuze/Guattari nos hablan de la «Idea social» (es decir, de la forma o modo o diagrama social de organización), jamás estatizan *ni* la acción *ni* el pensamiento, porque jamás colocan al «Estado» (ni al actual, ni a un Estado pluralista futuro o "por venir") como si fuera *el* modelo por antonomasia de la Idea social, el *summum* de todo modo de organización social actual o posible. Y si no lo hacen, no es porque alberguen un «prejuicio anti-estatalista» (Ferreyra) —falacia del hombre de paja—, sino porque consideran precisamente que el Estado, en tanto que forma de organización o Idea social (con su versión patriarcal de 'democracia'), está ahí *para impedir, obturar, axiomatizar la emergencia del acontecimiento*, de la fuga, de la auto-emancipación liberatoria radical de lxs productorxs sociales por lxs productorxs sociales mismxs, de la creación de un nuevo pueblo y una nueva tierra (la irrupción revolucionaria del Afuera, el Kairós). Es más, todavía en 1991 nos dicen que «este pueblo y esta tierra» nuevas que tenemos que crear colectiva y anti-jerárquicamente «no se encontrarán en nuestras democracias» (QF, 121), justamente porque el Estado (meticulosa red o entramado de alianzas y jerarquías de todo tipo) es el modelo de realización de la axiomática (metabolismo) patriarcal-capitalista.

En *Diferencia y repetición* (1968), texto preferido de muchos "deleuzeanos" académicos, lo escuchamos decir que los problemas sociales y políticos más fundamentales sólo pueden ser captados bajo la condición de que operemos una «rectificación»: es necesario emplazar una des-fetichización (o des-mistificación) que rectifique tanto al pensamiento como a la acción, haciéndolos funcionar *en contra* del buen "sentido común" y de la "razón común"; donde "común" es

68 En el campo universitario y académico, estas posiciones se personifican en los siguientes textos: FERREYRA, J., *Deleuze y el Estado* [2012]; *Deleuze y el Estado pluralista* [2015]; *Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari* [2016]; y *Estado y capitalismo: fuerzas en pugna en el campo deleuziano* [2016]; *Resplandores en la caída* [2019]. La misma idea fue personificada en la intitulada "Noche de la filosofía" (cf. FERNÁNDEZ, L. D., *Deleuze y la izquierda. Ni revolución ni pueblo* [2019], pág. 3).

siempre sinónimo de 'patriarcal' y 'reaccionario' (Guattari lo define como la «fosilización de los prejuicios más reaccionarios» [RM, 238]). Por eso, esta des-fetichización, auténtico crepúsculo de los ídolos/fetiches, ocurre «cuando la facultad de sociabilidad se eleva a su ejercicio trascendente y quiebra [*brise*] la unidad del 'sentido común' *fetichista* [*l'unité du sens commun fétichiste*]»; fetichismo y sentido común son sinónimos («el fetiche es el objeto natural de la conciencia social como 'sentido común' o reconocimiento del valor»). Conclusión: sólo cuando se filosofa con el martillo, es decir, yendo en contra del fetichismo del pensamiento y de las redundancias dominantes del poder, se nos hace visible que

> el objeto trascendente de la facultad de sociabilidad es la revolución. Y es en ese sentido que la revolución es la *potencia social* de la 'diferencia', la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la 'Idea social' [*la révolution est la puissance sociale de la 'différence', le paradoxe d'une société, la colère propre de l'Idée sociale*]. La revolución no pasa en lo más mínimo por lo «negativo». [...] La *lucha práctica* no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y su poder de afirmar. [...] Por eso las verdaderas revoluciones también tienen el aspecto de una *fiesta* (Deleuze, DR, 314; 397)[69].

Poder des-fetichizante o des-mistificante de afirmar: las máquinas de guerra y las líneas de fuga son creadoras (abren nuevos campos de posibles, engendran nuevos mundos donde quepan muchos mundos); producen novedad (diferencia radical), vida, alegría, y no más de lo mismo, tristeza, redundancias funcionales a los poderes; son

69 Cf. Asimismo: «Cada Idea tiene como dos caras que son el amor y la cólera: el *amor* (en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y el encadenamiento de los cuerpos ideales de adjunción); la *cólera* (en la condensación de singularidades que define, a fuerza de acontecimientos ideales, la acogida de una *situación revolucionaria*, y hace estallar la Idea *en lo actual*)» (288). Va de suyo que aquí «trascendente» no se opone a inmanente ni remite a un uso idealista (forma o imagen maníaco-depresiva de la filosofía).

la potencia colectiva creadora de una nueva tierra (nueva sociedad). Es en este sentido que Deleuze dice, por un lado, que la facultad de sociabilidad tendría como objeto trascendente a «la anarquía» (DR, 221)[70], y por el otro, que «el problema *actual* de la revolución (de una revolución *sin burocracia*), sería el de las *nuevas relaciones sociales* en las que intervienen las singularidades y las minorías activas, en el espacio nómada sin propiedad ni cercados [*dans l'espace nomade sans propriété ni enclos*]», puesto que «hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre individuos sedentarios mediante límites [*bornes*] o cercados [*enclos*], y repartir singularidades en un espacio abierto sin cercados ni propiedades [*dans un espace ouvert sans enclos ni propriété*]»[71].

Pero hete aquí que al escuchar las palabras "sin jerarquías", "sin propiedad", "sin cercados" (sin fronteras ni muros), o peor, "anarquía" o "anarquía coronada", comienza la confusión generalizada y se escuchan voces de descontento, tanto del lado del estatismo progresista y socialdemócrata, como del lado neoliberal, pero también del estatismo de izquierda (el marxismo-leninismo y el trotskismo, con su "dictadura del proletariado"). La reacción es múltiple: algunos concluyen que le hace el juego a la derecha liberal; otros intentan licuarlo y empastarlo todo, haciendo malabares de todo tipo con el fin de salvaguardar las dos cosas (tanto el Estado, como el pulcro altar académico que han levantado a su fetiche/ídolo-Deleuze); otros lo tildan de anti-revolucionario y anti-marxista, de ideólogo de la burguesía, etc.

Sin embargo, en Guattari/Deleuze, en Clastres, o en Foucault, la «anarquía» no es jamás sinónimo de espontaneísmo, desorden, desorganización o anti-organización, anti-unificación de lxs trabajadorxs; no es ni siquiera un rechazo al poder, ni tampoco es la fantasía delirante de que podría haber sociedades sin relaciones de poder. En 1980 Foucault plantea que el «contrato social» (en tanto tipo y modo de relación social) es en «bluff», un «cuento para niños», una

70 DELEUZE, DR, 410: «Las jerarquías de la *representación* son sustituidas por las anarquías coronadas; las distribuciones sedentarias de la *representación*, por las distribuciones-nómades».
71 DELEUZE, G., *Gilles Deleuze habla de filosofía* [1969], en ID, 187; 190.

trampa, y que por lo tanto el poder (y el poder de gobierno) no se funda jamás ni en la Ley, ni en el Derecho, ni en el consenso, ni en el contrato, ni en la voluntad general; el poder no tiene ninguna legitimidad intrínseca porque no tiene interioridad ni esencia: el poder *es puro efecto*[72]. Todos estos conceptos de 'pacto/contrato', 'consenso voluntario', 'consentimiento de la voluntad', como *fundantes* de la Ley y del Derecho, no son sino ficciones y *mistificaciones* (pero muy operativas), que por supuesto los intelectuales y filósofos (y periodistas) no dejan de viralizar (tampo-co los políticos aspirantes a gobernar):

> Sólo una *ficción* puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas, que la Policía y los Tribunales [de Justicia] están destinados a hacerlas respetar. Sólo una *ficción teórica* puede hacer creer que nos adherimos de una vez por todas a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que *las leyes están hechas por unos e impuestas a los otros*. Pero creo que se puede dar *otro paso más:* la «ilegalidad» no es un "accidente", una "imperfección" más o menos inevitable, sino un elemento absolutamente *positivo* del funcionamiento social, cuyo papel está *previsto* en la estrategia general de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha reservado espacios protegidos y provechosos en los que la ley *pueda ser violada*, otros donde puede ser *ignorada*, y finalmente otros donde las infracciones son sancionadas (Foucault, GI, 54-55).

Como veremos más adelante, la Ley, el contrato, y las instituciones, son los principales medios de codificación de una sociedad. Dicho esto, Foucault se anticipa a la crítica: «Ustedes me dirán: "listo, ya está, es la anarquía, es el anarquismo". A lo cual responderé: "No veo muy bien por qué la palabra 'anarquía' o 'anarquismo' habría de ser tan

72 FOUCAULT, M., *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980),* pág. 99. En adelante: (GV). Ya vimos cómo Foucault mostraba en 1963 que el contrato médico enmascara y supone una «violencia muda»: el ejercicio de un poder patriarcal que *ni se oye ni se ve*.

peyorativa" [*je ne vois pas tres bien pourquoi le mot 'anarchie' ou 'anarchisme' serait tellement péjoratif*]» (GV, 99). Pero Foucault se desmarca completamente de lo que él considera una doble manera «tosca» de concebir la anarquía; tosquedad doble que consiste en hacer decir al anarquismo que, en primer lugar, «el poder es malo por esencia»; y en segundo lugar, que su proyecto de sociedad pretende «una sociedad donde se suprima, se anule toda relación de poder» (GV, 100). Sin embargo,

> en primer lugar, no se trata de tener como punto de mira, al cabo de un proyecto, una sociedad *sin relaciones de poder*. Se trata, al contrario, de poner el no-poder y la no-aceptabilidad del poder, no al término de la empresa, sino al comienzo del trabajo [o sea, como punto de partida], bajo la forma de una puesta en cuestión *de todos los modos* conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es "malo", sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, *sea cual fuere,* que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable. [...] La posición que adopto no excluye en modo alguno la anarquía, y, después de todo, lo reitero, ¿por qué sería tan condenable la anarquía? [*et apres tout, pourquoi, encore une fois, l'anarchie serait-elle si condamnable*] (Foucault, GV, 100).

Por otro lado, resulta curioso que se tilde ideológicamente a Deleuze, Clastres, Guattari o Foucault de "anarquistas", cuando con quien más dialogan todos ellos es con Marx y con los marxismos (tanto en el plano teórico como con los llamados "socialismos históricos")[73]. ¿Por qué no tildarlos entonces de marxistas, o de

73 FOUCAULT, MI, 108-109: «Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme *obligado* a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia 'a pie de página' y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien "que conoce a Marx", que reverencia a Marx, y se verá

socialistas?. Por nuestra parte, decimos que preguntarse si Deleuze, Guattari, Clastres o Foucault *son* anarquistas (o son partidarios del anarquismo) no sólo constituye un falso y tosco problema, sino que esa requisitoria es tan inútil como improductiva, puesto que en todo caso de lo que se trata es no de instaurar un 'sistema de juicio' inquisitorial y paranoico ("¿acaso usted es un rojo? ¿o un rojinegro?"), sino de producir, de maquinar o de *usar*, es decir, de hacer *un uso productivo* (o improductivo y depontenciador, garante del orden) del aparato conceptual y problemático que todos ellos han dejado. ¿O acaso todos ellos no hacen un *uso* de Marx a contrapelo del marxismo clásico y dogmático, e incluso a contrapelo y *más allá* del propio Marx? ¿Acaso no usan autores anglo-americanos para poner en cuestión la cultura americana? ¿Acaso Deleuze y Guattari no han verbalizado sus diferencias con Foucault y Clastres, y sin embargo utilizan muchos de sus conceptos? El burocratismo sectarista y corporativo, el deseo de un *ghetto* ideológico identitario excluyente, siempre nos impiden maquinar y construir; son anti-productivos por naturaleza. Además, si de rotular se tratara, ya estaríamos perdidos de antemano, puesto que Foucault, por ejemplo, estuvo adherido al Partido Comunista[74], y Guattari (militante incansable) pasó por la juventud comunista, la Vía Comunista, experiencias anarquistas, el movimiento 22 de Marzo, etc[75]. Deleuze, en cambio, nunca adhi-

honrado por las revistas llamadas "marxistas". Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. [...] Es *imposible* hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados *directa o indirectamente* al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. [...] Y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx que comienza la discusión con aquellos que van a declararse "marxistas", porque juegan esta especie de 'regla de juego' que no es la del marxismo, sino de la "comunistología", es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera cómo "se debe" utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado "marxista"».

74 En 1968 Foucault dice de sí mismo: «Estuve en el partido comunista» (en: *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, pág. 123). Unos años después: «en ese entonces yo era comunista, y Deleuze era ya pluralista» (cf. FJ, 156).

75 GUATTARI, F., *La causalidad, la subjetividad y la historia* [1965]: «El *deseo de las masas* está compuesto sin duda de una voluntad de luchar, pero también de un conocer que no coincide necesariamente con esa línea trazada por el Partido, línea demasiado *esquemática*, que ignora

rió al comunismo e hizo su paso a la política en esa irrupción del Acontecimiento que fue el Mayo Francés: «Yo hice algo así como mi "paso a la política" en Mayo del 68, a medida que entraba en contacto con problemas concretos, gracias a Guattari, a Foucault, a Elie Sambar. Todo *El Anti-Edipo* fue un libro de filosofía política» (CV*,* 187-88).

Los tres autores son claros en este punto: no nos hablan de la anarquía como si se tratara de una adhesión político-partidaria, de una devoción por una bandera o por ciertos 'principios' ideológicos codificados, o una suscripción a un corpus bíblico de autorxs definidxs como "anarquistas" (con sus héroes fundadores, su Iglesia y sus Papas). Muy por el contrario, y para decirlo con Foucault, «se trata de una *actitud teórico-práctica* concerniente a la no-necesidad de todo poder [*la non-nécessité de tout pouvoir*]» (GV, 100). Es toda una manera de plegar las fuerzas y potencias del pensamiento y la acción. Es eminentemente un asunto de acción y de prácticas (teóricas, políticas, y organizativas); es el deseo de ejercer las potencias del pensamiento en contra de *todos* los poderes y de manera radical; es el deseo práctico y político (organizativo) de producir *nuevas* relaciones sociales en todos los órdenes y niveles, tanto en el nivel de lo social como en el nivel sexual, y del deseo o de la libido sexual inconsciente («lo que les propongo sería más bien una especie de anarco-arqueología [*une sorte d'anarchéologie*]», dice Foucault). Revolucionar completa y permanentemente, y siempre en sentido auto-emancipatorio directo, *la actual economía de las relaciones de poder* patriarcales estatales y capitalistas:

> Después de todo, ¿qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios sin ese desciframiento de las disimetrías, los desequilibrios, las injusticias y las

en demasía lo imprevisto de las situaciones y las relaciones de fuerzas singulares; línea sin goce. No es que las masas en sí mismas sean anarquistas, sino que quieren combatir *por sí mismas*, según *su* ritmo, según el gusto y placer que experimenten, sin perjuicio de dirigirse a los aparatos cuando se encuentren desorientadas por alternativas indecidibles, o bien sencillamente cuando lo otro ya no les interese» (en: PT, 219).

> violencias que funcionan *a pesar* del orden de las leyes, *bajo* el orden de las leyes, *a través de y gracias al* orden de las «leyes»? ¿Qué serían la *idea*, la *práctica* y el *proyecto* revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden *silencioso* del poder tiene por función e interés, precisamente, *sofocar y enmascarar*? [...] ¿Qué significarían el proyecto y el discurso revolucionarios sin la mira de cierta inversión de la relación de las fuerzas y el desplazamiento definitivo en el ejercicio del poder?[76]

Para todos ellos se trata de la puesta en juego de una sociabilidad nueva, de una potencia y una cólera social creadora, y por lo tanto, implica una *meticulosa organización* auto-emancipatoria colectiva y transversal (confederada), no centralista (al modo del clásico 'centralismo democrático') sino *acéphale,* hiper-centralizada e hiper-deseante: no un centro representativo de mando —restauración de todas las trascendencias camufladas de inmanencia bajo la doble cabeza del Estado y del capital—, sino *la multiplicación constante de centros de auto-gobierno directo y colectivo* (sin privilegios ni figuras de autoridad permanentes), articulados entre sí de modo horizontal, anti-jerárquico y transversal (unidad nomádica). Justo como los Caracoles y los M.A.R.E.Z. zapatistas, o como las comunas y los cantones de lxs kurdxs en Rojava (por ejemplo, Jinwar, pueblo de mujeres Amazonas en el Kurdistán sirio). En 1972 Deleuze dice:

> La importancia de Guattari reside en que muestra que el problema no es en modo alguno el de la alternativa entre el "espontaneísmo" y el "centralismo". [...] Debemos ser desde el comienzo más centralistas que los centralistas. Es evidente que una máquina revolucionaria no puede conformarse con luchas puntuales y locales: debe ser al mismo tiempo hiper-deseante e

76 FOUCAULT, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976), pp. 78-79.

> hiper-centralizada. El problema es el de la "unificación" que se ha de lograr transversalmente, a través de una multiplicidad (y no verticalmente, sofocando esa multiplicidad propia del deseo). Ello significa, en primer lugar, que *la unificación* ha de ser la de una *máquina de guerra*, no la de un aparato de Estado[77].
>
> Sabemos que el problema revolucionario, hoy, consiste en hallar una *unidad* de las luchas puntuales que no reconstruya la organización despótica o burocrática del partido o del aparato de Estado: una máquina de guerra que no remitiría a un aparato de Estado, una *unidad nomádica* en relación con el Afuera (que no se sometería a la unidad despótica interna) (Deleuze, ID, 330).

Deleuze es claro desde el comienzo: el acontecimiento, *la potencia colectiva de la diferencia* no pasa jamás por el Estado, sino por el movimiento revolucionario o auto-emancipatorio permanente *contra* el Estado y *contra* el Capitalismo (pasa por las máquinas de guerra y por las líneas de fuga). Un año después (1973) Foucault se encuentra en Río de Janeiro. Uno de sus interlocutores, Luis Costa Lima, tacha peyorativamente las exposiciones de Foucault con el mote de "anarquistas" y "hippies", pues según él Foucault tenía una concepción negativa del poder (FJ, 178). Lima desparrama el viejo estribillo: "Ustedes los anarcos renuncian al poder (o sea, a la toma del poder/Estado) porque creen que el poder es malo y opresor, y así le hacen el juego a la derecha y al neo-liberalismo". A lo que Foucault contesta:

> No es cierto, el poder no "oprime" por dos razones: en primer lugar porque *da placer*, al menos a algunas personas. Hay toda una economía libidinal del placer, toda una erótica del poder, lo cual viene a probar que

77 DELEUZE, G., *Tres problemas de grupo* [1972], en: GUATTARI, PT, 16.

> el poder no es *sólo* opresivo. En segundo lugar, el poder puede *crear*. [...] Alguien dijo aquí que los revolucionarios procuran "tomar el poder". Con respecto a esto *yo sería mucho más anarquista*. [...] Para los auténticos revolucionarios "apoderarse del poder" significa arrancar un tesoro de las manos de una clase para entregarlo a otra que, en este caso, es el proletariado. Creo que así se concibe la revolución y la "toma de poder". Pero observemos entonces a la Unión Soviética, un régimen en que *las relaciones de poder* (en el seno de la familia, la sexualidad, las fábricas, las escuelas) son las mismas que se conocen en Occidente. El problema es saber si podemos, dentro del actual régimen, llevar a niveles microscópicos las relaciones de poder de tal manera que, cuando se produzca una revolución político-económica *no encontremos después las mismas relaciones de poder que hoy existen* (Foucault, FJ, 179).

Es en esta misma época que algunas feministas estaban produciendo su crítica no sólo a la sociedad capitalista sino también al marxismo clásico, a las teorías de Marx, Engels y Lenin, al régimen soviético, chino, etc. Unos años más tarde, en la entrevista titulada *El ojo del poder* (1977), Foucault retoma la misma idea. Michel Perrot le pregunta si para los presos tendría sentido "tomar el poder", es decir, "apoderarse" de la torre central de una prisión panóptica. Foucault responde: «Sí, con la condición de que este *no sea el sentido final* de la operación. Los prisioneros haciendo funcionar el panóptico y asentándose en la torre…, ¿cree usted que entonces sería mucho mejor que con los vigilantes?»[78]. Pero ya en 1975 había planteado que el imperativo político consiste en cuestionar toda la red micro-política de poderes que hacen posible y actual a las macro-estructuras de control, dominación, sujeción y explotación: «El derrumbamiento de esos "micro-poderes" no

78 FOUCAULT, M. *El ojo del poder* [1977], en: *El panóptico*, pág. 26. En adelante: (PA).

obedece, pues, a la ley del 'todo o nada'; no se obtiene de una vez para siempre por un *nuevo control* de los "aparatos" ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea *por los efectos* que induce *sobre toda la red en la que está prendido*»[79] .

Resuena aquí el Marx de 1871 durante la Comuna de París, cuando decía que «la clase obra no puede limitarse simplemente a *tomar posesión* de la máquina del Estado tal y como está, y *servirse* de ella para sus propios fines»[80]; posición que ya había sostenido en 1847 en su crítica a Proudhon: «La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente, la *creación de una sociedad nueva*. […] ¿Esto quiere decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. […] No existirá el poder político propiamente dicho»[81]. El tipo de *organización* social que Marx tiene en mente las pocas veces que habla de la 'dictadura del proletariado' no se parece en nada al Estado Soviético instituido por el bolchevismo, y luego por el stalinismo, y sus demás versiones históricas contemporáneas (los "socialismos de Estado"). De hecho, todavía en el 20vo. Aniversario de la Comuna de París (18/03/1891) Engels decía: «Últimamente, las palabras 'dictadura del proletariado' han vuelto a sumir en *santo horror* al filisteo social-demócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡he ahí la dictadura del proletariado!». Guattari/Deleuze vuelven sobre este tema en 1980:

79 FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* [1975], pág. 34. En adelante: (VC).

80 MARX, K., *La guerra civil en Francia* [1871], pp. 539-66. Sobre la Comuna de París remitimos, además, a narraciones de otros militantes directamente involucrados, como MICHEL, Louise, *La Comuna de París* [1898], y LISSAGARAY, P.-O., *Historia de la Comuna de 1971* [1876/96], KROPOTKIN, P., *La Comuna de París* [1880], y más acá: Periódico 'La Protesta', dedicado a La Comuna de París [1909], y más acá: KOECHLIN, *Ideologías y tendencias en la Comuna de París* [1950].

81 MARX, K., *Miseria de la filosofía* [1847], pp. 120-121.

> El problema no es en modo alguno el de la *anarquía* o la *organización*, ni siquiera el de la "centralización" y la "descentralización". […] Pero, en la medida en que la clase obrera se define por un estatuto adquirido, o incluso por un Estado teóricamente "conquistado", sólo aparece como «capital», como una parte del capital (capital variable), y *no escapa al plan del capital*. Como mucho el plan deviene *burocrático*. En cambio, escapando al plan del capital, no cesando de escapar a él, una masa deviene sin cesar revolucionaria y *destruye* el equilibrio dominante de los conjuntos numerables. Es difícil imaginarse cómo sería un Estado-Amazona, un Estado de las Mujeres, o bien un Estado de los trabajadores eventuales, un Estado del "rechazo". Si las minorías *no constituyen Estados* viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen […] Al mismo tiempo, el problema de las minorías es más bien *acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo, constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios* (G/D, MM, 291; 468; 473-76; cf. Parnet/Deleuze, DI, 168).

Queda claro, entonces, en qué sentido estos autores nos hablan de anarquismo. Se trata de una *práctica* política, organizativa, de activación e intervención concreta, de una *actitud* activa y productiva de minamiento permanente, de un *compromiso* cotidiano existencial, físico, afectivo y deseante por construir por todos lados (y allí donde uno está) agenciamientos colectivos no-jerárquicos y no-representativos, máquinas de guerra y de lucha: en ese sentido es una 'guerra de guerrillas' contra *todos* los poderes (económicos, sociales, políticos, sexuales). Transformar radicalmente las actuales relaciones, y con ellas, las actuales instituciones macro *y* micro, pues

las instituciones son órganos reproductores de las relaciones de poder existentes:

> Las instituciones […] son 'prácticas'*, mecanismos operatorios* que no explican el poder (puesto que *presuponen* las relaciones y se contentan con fijarlas); *su función es reproductora*, no productora. […] Lejos de ser el origen, el Estado *supone* las relaciones de poder (FF, 104-105).

Transformarlas en sentido auto-emancipatorio *directo*, en lugar de "tomarlas" y utilizarlas bajo otro régimen de jerarquías, beneficios y privilegios (concepción instrumental del poder). Ni liberalismo, ni keynesianismo, ni Estado Benefactor; pero tampoco Estado Proletario (dictadura del proletariado). Sólo cuando la filosofía deviene garante del orden establecido (del diagrama actual de poder) acaba considerando como deseable «reivindicar el curioso idealismo de *Diferencia y repetición*, y pensar a partir de la idea social una estatalidad fundada en la multiplicidad y la diferencia inmanente, y no en una unidad trascendente, una soberanía fundada en el pueblo» (Ferreyra)[82]; o incluso que la filosofía de Deleuze es «anti-revolucionaria», porque «ninguna revolución termina bien» (!?), reduciéndolo todo a un mero asunto de «percepción» (Fernández). Sabemos que «siempre hay lecturas insostenibles, lecturas que banalizan, que transforman cosas nuevas *en cosas pre-concebidas*» (F2, 16). Guattari/Deleuze no dejan de decirnos una y otra vez que la filosofía no debe reterritorializarse en el Estado, y que la *práctica* filosófico-política no debe entramparse en la encerrona de hacer de los "derechos" y las "leyes" su única materia de acción y reflexión, su único punto de mira. Lo cual, ¡evidentemente!, no quita para nada que, como lxs productorxs sociales explotadxs y patologizadxs que somos, no

82 Lejos de emplazar un curioso uso idealista de la filosofía de Deleuze (o de reivindicar un 'curioso idealismo' en su filosofía), nosotros decimos con el propio Deleuze (1969) que: «el Idealismo es la enfermedad congénita de la filosofía platónica, y (con su sucesión de ascensiones y caídas) *la forma maníaco-depresiva de la filosofía misma*» (LS, 139).

vayamos a iniciar, apoyar, fortalecer, difundir, y acelerar las luchas y reivindicaciones en el terreno de la ley y de los axiomas estatales:

> 1972: El carácter propio del capitalismo (que se presenta como una "contradicción" entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción) consiste en lo siguiente: el proceso de reproducción del capital (del cual depende el régimen de las fuerzas productivas) es en sí mismo un fenómeno internacional que implica la *división mundial* del «trabajo». Pero el capitalismo no puede, sin embargo, romper con los marcos nacionales (en el interior de los cuales desarrolla sus relaciones de producción), *ni con el Estado* (como instrumento de re-valorización del capital). El internacionalismo del capital se materializa, pues, en estructuras *estatales y nacionales* que, al mismo tiempo que lo frenan, *lo realizan*, y que desempeñan el papel de arcaísmos con una función actual (Deleuze, PT, 12).

> 1972: Hasta qué punto los Estados modernos (capitalistas *y* socialistas) participan del 'Estado despótico originario' [*Urstaat*]. Democracias: ¿cómo no reconocer en ellas al 'déspota' que se ha vuelto más hipócrita y más frío, más calculador, ya que él mismo debe contar y codificar en lugar de sobre-codificar las cuentas? […] El Estado era primero esta 'unidad abstracta' que integraba subconjuntos que funcionaban separadamente. Ahora, está subordinado a un campo de fuerzas cuyos flujos *coordina* y cuyas relaciones autónomas de dominación y subordinación *expresa* (G/D, AE, 227).

> 1990/1991: No hay *un solo* Estado democrático que no esté comprometido hasta la saciedad en esta *fabrica-*

> *ción* de miseria humana. […] ¿Cabe decir que la filosofía se reterritorializa en el Estado democrático moderno y en los 'Derechos del Hombre'? […] ¿Qué social-democracia no ha dado la orden de *disparar* cuando la miseria sale de su territorio o ghetto? Los «derechos» no salvan a los hombres, *ni una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático*. [Y] cuando la filosofía se reterritorializa en el "Estado de derecho", el «filósofo» se vuelve «profesor» de filosofía (Deleuze, CV, 190; y G/D, QF, 114-119).

Como se ve, no hay ningún "corte" entre supuestas etapas (además de que el problema del "corte" es un problema puramente académico). Muy por el contrario, hay total continuidad. La doble crítica radical contra el Estado *y* contra el capitalismo (desde una perspectiva y con un horizonte auto-emancipatorio y despatriarcal) la encontramos en Deleuze y Guattari desde el comienzo (antes del *Anti-Edipo*), y hasta el final de la vida de ambos. Es necesario, por lo tanto, recurrir a un montaje aplastante para hacerles decir justamente lo contrario[83].

5.a. Ni reformismo, ni totalitarismo, ni fascismo

Deleuze ya había disparado la entrevista con Foucault (1972) contra la noción de reforma, planteando que «la noción de 'reforma' es tan estúpida como hipócrita», y postulaba la necesidad avanzar más lejos en nuestras teorías y en nuestras prácticas políticas, produciendo «una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial, esté determinada a poner en entredicho *la totalidad del poder*

83 Para un rastreo un poco más minucioso acerca de la relación de *complicidad y complementariedad* entre el Estado (la forma-Estado en tanto que tal) y el capitalismo en las obras de Deleuze/Guattari, remitimos cronológicamente a: *Anti-Edipo* (1972), pp. 233-35; 245-46; 257; 259-60; 264; 266. *Revolución molecular* (1977), pp. 72; 95; 97-98; *Diálogos* (1977), §Políticas; *Líneas de fuga* (1979), pp. 182-3; 75-77; 141. *Mil Mesetas* (1980), pp. 441-42, 461-64; 466-67. *¿Qué es la filosofía?* (1991), pp. 108-109; 114; 118-21; 124-25.

y de su jerarquía» (MI, 86). Precisamente, ambos consideran que son no únicamente los grandes grupos o conjuntos mayoritarios, sino también los conjuntos, grupxs y movimientos *minoritarios* (que no son lo mismo que las "minorías") quienes emplazan hoy las *nuevas* luchas «contra las formas de poder, de imposición y de control que se ejercen sobre ellos»; es el caso, por ejemplo, de «las mujeres, los prisioneros, los enfermos en los hospitales, los homosexuales» (la lista es extensible). Y además, que estas luchas devienen revolucionarias «a condición de ser radicales: *sin compromisos ni reformismos* (sin tentativas para modelar el mismo poder, consiguiendo como máximo un "cambio de titular")» (MI, 93). Ni reformismo, ni humanismo filantrópico, sino «la acción revolucionaria»:

> Si se tratase simplemente de cambiar "la conciencia" de la gente, bastaría con publicar periódicos, revistas y libros, o atraer a algún productor de radio o televisión. Lo que queremos es cambiar la «institución». [...] *El humanismo* consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución. *El reformismo* consiste en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. *La acción revolucionaria* se define, por el contrario, como una conmoción *simultánea* de la conciencia *y* de la institución: *ataca a las relaciones de poder allí mismo donde son el instrumento, la armazón, la armadura* (Foucault, MI, 42)

> No debe sorprendernos que resurjan todo tipo de cuestiones minoritarias, lingüísticas, étnicas, regionales, sexistas, juveniles, no sólo a título de arcaísmo, sino *bajo formas revolucionarias actuales que cuestionan, de forma enteramente inmanente, la economía global de la máquina y los agenciamientos de Estados nacionales* (Parnet/ Deleuze, DI, 170).

En la misma línea, refiriéndose al movimiento feminista Guattari dice (1977) que «han aparecido estructuras de organización femeninas más independientes, que *no reproducen los tipos de jerarquía* (las chicas dicen que, a diferencia de los chicos, ellas no sienten la necesidad de organizarse de la misma manera; así, pues, han desarrollado *una nueva forma de organización*)» (RM, 319); es precisamente el caso contemporáneo de 'La Colectiva del Río Combahee' (1977): «Creemos en el proceso *colectivo* y en una distribución del poder *que no sea jerárquico* dentro de nuestro propio grupo, y en nuestra visión de una sociedad revolucionaria»[84]. Para producir colectivamente un modo de organización anti-jerárquico (despatriarcal), las militantes feministas italianas de la 'Librería de Mujeres de Milán' postulaban en 1987 la necesidad de inventar nuevas relaciones de *affidamento:*

> Frente a las jerarquías del poder, cuando se nos *imponen* o cuando tienden a *reproducirse* entre nosotras, no oponemos ni el ideal ni la práctica de la "igualdad", sino la práctica de las *diferencias* dadas, para que entre ellas salga a flote y tenga primacía el *deseo femenino*. […] En las múltiples lenguas no había ningún nombre para designar una *relación social* de este tipo (ni para ninguna otra relación entre mujeres). La palabra «*affidamento*» es bella, contiene la raíz de palabras como fe, fidelidad, fiarse, confiar. [...] El hecho de 'affidarse' una mujer a su semejanta tiene un contenido de *lucha política*. […] Introducir la relación de 'affidamento' en el sistema de relaciones sociales para que el sexo femenino encuentre en sí mismo la fuente de su *valor* y de su medida social es un proyecto político (Librería de Mujeres de Milán, ND, 206; 15-16; 22-23; 183)[85].

84 LA COLECTIVA DEL RÍO COMBAHEE, *Una declaración feminista negra* [1977], en: *Esta puente, mi espalda* [1981], pág. 182. En adelante: (FN).

85 Si bien el libro es de 1987, ellas dicen que «los hechos e ideas que exponemos ocurrieron entre 1966 y 1986, en Milán principalmente». Cf. GALINDO, DD, 176-77; 76-77: «La *alianza insólita* es la relación de complicidad entre mujeres entre las que está prohibido reconocerse,

Un par de años antes, en *Lógica del sentido*, Deleuze nos decía algo que luego íbamos a volver a encontrar en *Anti-Edipo* (1972) y en *Mil Mesetas* (1980). A saber, que hay una profunda *complementariedad inmanente* entre el reformismo *y* el totalitarismo. En *Anti-Edipo* esta complementariedad aparecerá al nivel de la relación entre los dos polos del deseo o de la catexis libidinal social (el polo paranoico, reaccionario y fascista, y el polo esquizo revolucionario), puesto que en una misma persona (o colectivo, grupo, sindicato, partido) pueden *co-existir* perfectamente y sin "contradicción" catexis preconscientes (de interés) revolucionarias con catexis inconscientes (de deseo) totalmente reaccionarias y fascistas. Ejemplo: ¿cuántos militantes hay que se intitulan revolucionarios, que se oponen abierta y públicamente a las formas de opresión y dominación, y sin embargo en el interior de sus orgas, sus grupos, su lugar de trabajo, su sindicato, sus casas, sus camas, sus relaciones afectivas y sexuales, se comportan sistemáticamente como el peor y el más reaccionario de los patrones/machos, es decir, pasan de sufrir violencia a ejercerla, y a gozar *con dicho ejercicio* (y con los privilegios que supone dicho ejercicio)? (D1, 215-16)[86]. En *Mil Mesetas* aparecerá en la relación de complementariedad molecular, de co-extensividad y de mutua dependencia entre el polo socialdemócrata del Estado y el polo totalitario del Estado (puesto que, según dicen allí, «las dos cosas *van unidas*»).

Pero en *Lógica del sentido* (1969) Deleuze ya afirmaba que el reformista y el tecnócrata son aliados, cómplices y amigos naturales del

mirarse y comprometerse. La alianza insólita es la respuesta desobediente a la cubiculación y la fragmentación *patriarcal* entre mujeres. *Romper* la clásica división entre mujeres "buenas" y mujeres "malas". […] Es un feminismo fundado en la combinación y la alianza insólita imposible y prohibida entre diferentes».

86 Foucault plantea las mismas preguntas en su Prefacio al *El Anti-Edipo:* «El fascismo se halla dentro de todos nosotros, acosa nuestra cabeza y nuestras conductas cotidianas, *nos hace amar el poder, desear aquello mismo que nos domina y explota.* [...] ¿Cómo se hace para no convertirse en fascista aún cuando (especialmente cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo librar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo expulsar el fascismo incrustado en nuestro comportamiento?» (*Una introducción a la vida no fascista* [1977], pp. 77-78).

déspota y del tirano; cada uno saca, a su manera, sendos beneficios y privilegios de poder y dominio:

> Hay pues dos errores, que en realidad son el mismo: el del reformismo (o la tecnocracia), que pretende promover o imponer *ajustes parciales* de las relaciones sociales según el ritmo de las adquisiciones técnicas. Y el del totalitarismo, que pretende constituir una totalización de lo significable y lo conocido sobre el ritmo de la totalidad social existente en tal momento; por esto el tecnócrata es el *amigo natural* del dictador, ordenadores y dictadura. Pero el revolucionario vive en la distancia que separa el progreso técnico de la totalidad social, inscribiendo allí su sueño de *revolución permanente*. Y este sueño es (por sí mismo) acción, realidad, *amenaza efectiva sobre cualquier orden establecido*, y hace posible aquello en lo que sueña. [...] El tirano encuentra sus aliados propagando el resentimiento, es decir, esclavos y sirvientes: únicamente el revolucionario se ha liberado del resentimiento (por medio del cual siempre se participa y se obtienen *beneficios* de un orden opresor) (Deleuze, LS, 62; 161).

> El paranoico maquina 'masas' y no cesa de formar grandes conjuntos, de inventar aparatos pesados para el encuadramiento y la represión de las máquinas deseantes. Ciertamente, no le es difícil pasar por "razonable", al invocar fines e intereses colectivos, *reformas* "por hacer" (a veces, incluso, revoluciones "por realizar"). […] Desde el punto de vista *de la catexis libidinal*, vemos claramente que *hay pocas diferencias entre un reformista, un fascista* (e incluso, a veces, ciertos revolucionarios), que no se distinguen más que de modo pre-consciente,

> pero cuyas catexis inconscientes son del mismo tipo, incluso cuando no desposan el mismo cuerpo (G/D, AE, 374-75).

Maquinar grandes movimientos unitarios y totalizantes de masas, maquinar grandes mayorías centralizadas alrededor de *un* centro (construir poder a partir de grandes mayorías o grandes conjuntos numerarios dependientes de una instancia central trascendente), es la base de toda una manera paranoico-fascista y representativa de "hacer política" tanto bajo el máximo de Estado (polo social-demócrata del progresismo y la social-democracia) como bajo el mínimo de Estado (polo totalitario). Por eso, «al revés que el paranoico, cuyo delirio consiste en la *restauración* de los códigos y en la *reinvención* de las territorialidades, el esquizofrénico no para de acelerar el movimiento de descodificación y desterritorialización (la brecha)» (2R, 49). Por su parte, Guattari nos decía en 1979 que hay *dos prácticas políticas y organizativas* que hay que poner en cuestión ya mismo: «Son el reformismo institucional *sin* horizonte revolucionario *y* los movimientos revolucionarios *sin* praxis inmediata de la vida cotidiana, aquellos que deben ser interpelados de manera conjunta». ¿Por qué este doble combate? Porque «cada vez aparece con mayor claridad que, sin lograr *desbloquear la sociedad desencadenando sus fuerzas vivas*, el principal efecto de las reformas timoratas que proponen consiste en irritar a las capas más conservadoras de la pequeña burguesía. Este tipo de reacción constituye por otra parte, estiman ellos, la mejor justificación de su política: se sienten "modernos" contra una derecha y una izquierda que conducen una parte no despreciable del electorado»[87]. Unos y otros, con sus formas, modos y maneras de ejercer el poder, de "hacer política", de producir organización, no hacen sino *obturar el acontecimiento:* bloquear la irrupción de las fuerzas vivas, de las líneas de fuga, de las máquinas de guerra contestatarias, de los grupos-sujetos o agenciamientos

87 GUATTARI, LF, 85; 121. Más adelante, Guattari aclara: «La revolución molecular no es hostil a los movimientos políticos, reivindicativos o contestatarios clásicos. Simplemente, los hace huir de lo interior y los abre sobre otros exteriores».

colectivos de deseo, en fin, del devenir-revolucionarix, devenir-mujer, indígena, negrx, niñx, etc.

Como vemos, Deleuze y Guattari, juntos o por separado, ponen en cuestión e impugnan no sólo la eterna complicidad del reformismo con el totalitarismo y el fascismo —al nivel libidinal o molecular (al nivel de la producción deseante), y al nivel de las prácticas—, sino también la complicidad de "ciertos" revolucionarios. ¿Cuáles? Aquellos paranoicos que instituyen grupos-sometidos, que implantan tribunales de inquisición y expulsión por alta traición y lesa majestad. Los amantes de las jerarquías y de la disciplina férrea de Partido (por encima de los deseos de sus propios militantes); los burócratas constructores de vanguardias iluminadas y mesas chicas, reproductores del caudillismo típico de todo 'centralismo democrático' (vertical y jerárquico por naturaleza, con su división de "autoridades" y "jefes" en cuadros "altos" y "bajos"), que capturan todas las máquinas de guerra para entramparlas en un aparato de Estado, calco a gran escala del aparato de Partido centralista. Son precisamente aquellos que únicamente conciben la revolución *para el futuro* (con o sin 'programa de transición'), sin poner en cuestión ya mismo, *aquí y ahora*, sus propias prácticas y relaciones organizativas (su «vida cotidiana»)[88]; pues es toda la *economía interna* de sus relaciones organizativas lo que acaba engendrando, en su interior, violencias, represiones, silenciamientos, disciplinamientos, machismos, micro-fascismos, falocratismos y edipismos de grupo (y también familiarismos, conyudalidades, y burocracias afectivas dentro de los grupos, organizaciones e instituciones). Son también aquellos que se arrogan el poder de definir cuáles son las "contradicciones primarias" y cuáles son las "contradicciones secundarias" (que hay que dejar para *después* de la revolución)

88 PARNET/DELEUZE, DI, 170: «¿Por qué no pensar que *un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible*, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras, se conjugan, y trazan un 'plano de consistencia' *que mina* el 'plano de organización' del mundo y de los Estados? […] La cuestión del "futuro" de la revolución es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que no devienen revolucionarios. Está hecha precisamente para eso, *para impedir* la cuestión del devenir-revolucionario de las personas, a todos los niveles, en cualquier lugar».

> Es toda la casuística marxista-leninista-maoísta de las contradicciones "primarias" y "secundarias" la que debe ser cuestionada. Las tentativas de *jerarquización* de las contradicciones implican siempre una *micro-política de sujeción* de las distintas luchas de deseo en función de las cosas "serias" de la lucha de clases. Se puede admitir que, durante grandes luchas sociales, la clase obrera tenga que jugar un rol determinante (pero eso no implica que las organizaciones obreras tengan algo que *imponer* a los movimientos de las mujeres, de los jóvenes, artísticos, intelectuales, de las minorías sexuales, etc.) (Guattari, LF, 135; 149).

Véase por ejemplo la reprimenda y el ninguneo de Lenin a Clara Zetkin y a Rosa Luxemburgo (en 1920) cuando se enteró que las mujeres en situación de prostitución estaban queriendo organizarse por fuera del partido bolchevique, y que además, en vez de discutir en sus reuniones feministas la cuestión de la 'dictadura del proletariado' y de la 'contra-revolución', se ponían a discutir acerca de problemas directos, inmediatos y cotidianos como la sexualidad y el matrimonio (situación que ningunea como un «brote enfermizo» y «mamarrachada»)[89]. Aquí Lenin demostraba no haberse corrido ni un centímetro de su gran dogma dirigista y centralista (patriarcal), que ya había enunciado en 1902, cuando decía que sin una dirección pastoral (que imponga una vigilancia y una "toma de conciencia" desde afuera), lxs trabajadorxs sólo pueden llegar *por sí mismxs*, como mucho, a una «conciencia trade-unionista»[90]. Todavía en 1920 Lenin persiste inmutable frente a Clara y Rosa, pese a que ya en 1904 Rosa Luxem-

89 ZETKIN, Clara, *Recuerdos sobre Lenin* [1925], pp. 66; 52-53; 56. Remitimos también al libro de una compañera de Clara Zetkin: BALABANOV, Angélica, *Mi vida de rebelde* [1938].

90 LENIN, V., *¿Qué hacer?* [1902], pág. 382: «La historia de todos los países demuestra que la clase obrera está en condiciones de elaborar exclusivamente con sus propias fuerzas *sólo* una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patronos, reclamar al gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc.».

burgo había lanzado una crítica política y organizativa que se oponía a Lenin/Trotski: «El ultra-centralismo que propugna Lenin no nos parece impregnado en su esencia por un espíritu positivo creador, sino por un espíritu *vigilante*. Su razonamiento se orienta, fundamentalmente, a conseguir el control de la actividad del Partido, y no a su enriquecimiento, a su restricción y no a su ampliación. […] No es posible educar al proletariado para la nueva disciplina aprovechando la que le ha inculcado el Estado capitalista y pasando la vara de manos de la burguesía a las de un 'comité central' (para conseguir esa nueva educación, es necesario quebrar, desarraigar ese espíritu de disciplina esclava)»[91]. Décadas después, Wilhelm Reich continúa la crítica política de Rosa, pero esta vez desde el plano de un psicoanálisis atravesado por el materialismo dialéctico (cosa distinta al esquizo-análisis), afirmando que el 'centralismo democrático' instala relaciones sociales anti-productivas y depotenciadoras, porque que da por sentado que lxs trabajadorxs somos incapaces de crear *por nosotrxs mismxs* (y en función de nuestras experiencias y experimentaciones) *nuevas* prácticas políticas y nuevas formas de organización y de vida, a menos que seamos equipadxs, educadxs y disciplinadxs desde afuera (posición de trascendencia que se disfraza de inmanencia): «Esta explicación no engendra una nueva práctica. Igual de improductiva es la explicación según la cual "la reacción" política habría, bajo la forma del fascismo, "obnubilado", "corrompido" e "hipnotizado" a las masas»[92]. No es en una supuesta 'conciencia' tradeunionista (que actuaría como *límite* ideológico en la mente y en las aspiraciones de las masas), sino *en el deseo* (libido sexual) donde hay que ir a buscar.

La representación y el dirigismo pastoral están siempre a la orden del día, sea tanto en lo que Guattari llama «el corte leninista», como en lo que podríamos llamar el "corte reformista/progresista" (o corte-socialdemócrata). Unos y otros son, a causa del diagrama

91 LUXEMBURGO, Rosa, *Problemas de la organización de la social-democracia rusa* [1904], pp. 145; 142. En plena Revolución Rusa Rosa sigue insistiendo (desde la prisión) sobre las mismas ideas (cf. *La revolución rusa* [1918], pp. 71; 78-79).

92 REICH, W., *Psicología de masas del fascismo* [1933], pág. 33). En adelante: (PF).

de relaciones de poder que reproducen, los amigos naturales del dictador y del tirano, pues emplazan regímenes de relaciones que *producen* subjetivaciones dependientes y reactivas, deseosas de obedecer *y* mandar (una vida micro-machifascista). En cambio, la auto-emancipación social y económica supone que, *en el mismo proceso*, se revolucionen también lxs propixs sujetxs revolucionarixs (el acontecimiento implica también el trastrocamiento en la subjetivación humana y en el régimen de deseo).

Pero la crítica a los 'socialismos históricos' (de Estado) no debe sin embargo llevarnos a impugnar la profunda relación de Deleuze y Guattari con Marx y con el pensamiento auto-emancipatorio *radical*, dándole entonces la razón a la posición estatalista y a las diversas variantes del keynesianismo y del Estado de Bienestar, que plantea que «conservar es un fin loable y necesario (cuando se trata de nuestra existencia y lo que favorece sus condiciones)», ya que «sin la protección del Estado, ni minorías, ni bandas ni márgenes tienen posibilidad alguna de desarrollar plenamente su potencia» (Ferreyra). Todavía veinte años después, en la entrevista "La imaginación al poder" (1992), Guattari seguirá en la misma senda: «Marx nos hizo un aporte considerable al complicar los esquemas sociales, introduciendo la noción de 'conflicto social' en el corazón de las *relaciones de producción*. Me parece que hoy se tiene tendencia a esquematizar, a reificar el pensamiento marxista, antes de seguirlo en su movimiento. No hay *un* solo marxismo, sino un *filum marxista*, un pensamiento marxista que se enriquece, se diferencia; y que luego ha sido fijado, dogmatizado» (QE, 263). Y un año después (1993), en una de sus últimas entrevistas antes de morir, Deleuze decía:

> No me he adherido nunca al partido comunista (tampoco me he psicoanalizado nunca, he *escapado* a todo eso). Y nunca he sido marxista antes de los años '60. Lo que me ha impedido ser comunista era ver lo que ellos obligaban a hacer a sus "intelectuales". Y además,

> tengo que decir que no era marxista porque en el fondo no conocía a Marx en aquella época. He leído a Marx al mismo tiempo que a Nietzsche. Me pareció genial. Hay allí dentro una crítica, una crítica *radical*. [...] *El Anti-Edipo* y *Mil mesetas* están completamente atravesados por Marx, por el marxismo. Hoy en día puedo decir que me siento completamente marxista. El artículo que he publicado sobre la 'sociedad de control', por ejemplo, es completamente marxista, y sin embargo escribo sobre cosas que Marx no conocía. [...] Hay hoy tareas urgentes: nos hace falta analizar qué es el mercado mundial, cuáles son sus transformaciones. Y para ello, hay que pasar por Marx. [...] Mi próximo libro y será el último se llamará *Grandeza de Marx*[93].

6. El problema político fundamental: *¿Cómo organizar* las relaciones sociales?

Punto de partida: los seres humanos somos, ante todo, capacidad productiva y reproductiva; somos fuerza o potencia *creativa* de producción y de reproducción. Fabricamos-*y*-organizamos (donde el 'fabricar' es en sí mismo ya un 'organizar') en un movimiento de doble hélice: fabricamos y organizamos nuestra propia subjetivación humana *al mismo tiempo* que fabricamos y organizamos el medio natural *y* social (y técnico) en el que vivimos; pero el mundo natural *y* social (y técnico) siempre repercute sobre nuestra propia subjetivación, pues no sólo determina lo que *actualmente* somos, sino que a la vez abre o habilita un determinado campo de *posibles* (aquello que podríamos llegar a ser, tanto individual como colectivamente). Problema fundamental: el *modo* o la *manera* como fabriquemos-organicemos nuestra sociedad (nuestros grupos, organizaciones e

93 DELEUZE, G., *El «Yo me acuerdo»* [1993], pág. 232. Recordemos de paso que Guattari/Deleuze consideran a Nietzsche como el fundador de la «geofilosofía» (QF, 114).

instituciones) va a repercutir necesariamente sobre nuestra propia subjetivación humana, tanto sobre nuestra subjetivación singular, como sobre nuestra subjetivación común o colectiva. Nuestra forma o modo de organización social nos hace ser quienes somos, y viceversa («Mejor que el contenido de sus "programas", las *formas de organización* política dan testimonio de las elecciones de una sociedad»)[94]. El sujeto es siempre una derivada, un producto de determinadas relaciones, nunca un fundamento.

Pero aquí hay que introducir el primer postulado militante del esquizo-análisis, que dice que hay una relación complementaria entre el nivel de la *producción social* y el nivel de la *producción deseante* (producción de inconsciente), entre la economía-política y la economía-libidinal, entre las máquinas sociales (y técnicas) y las máquinas deseantes: «El esquizo-análisis no oculta que es un psicoanálisis político *y* social, un análisis *militante*, […] porque se propone *mostrar la existencia de un investimento libidinal 'inconsciente' de la producción social histórica*, distinto de los investimentos 'conscientes' que *coexisten* con ella» (AE, 104; 115). Pues en una sociedad no sólo se fabrica y se organiza a nivel consciente y pre-consciente (al nivel de los intereses/necesidades que deben ser satisfechas), sino también a nivel inconsciente o de la libido sexual (al nivel de los deseos). Razón por la cual las 'necesidades' conscientes son siempre un producto derivado *del modo de organizar* la producción deseante, del modo como en una sociedad se produce inconsciente, deseo, libido sexual: «Si el deseo es productor, sólo puede serlo *de realidad*. […] No es el «deseo» el que se apoya sobre las «necesidades», sino al contrario: son las «necesidades» las que se derivan del «deseo». […] Sólo hay el deseo y lo social, y nada más; *la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*. Incluso las formas más represivas y más mortíferas de la re-producción social son producidas por el deseo» (AE, 33; 34; 36). Por eso, Guattari/Deleuze nos dicen que

94 GUATTARI, F., *La forma de organización como reflejo de lo social* [1988], en: QE, 301.

> la *sexualidad* está *en todas partes:* en el modo como un burócrata acaricia sus dossiers, como un juez hace justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo [*encule*] al proletariado, etc. No hay necesidad de pasar por metáforas: *no hay más que la libido que pasa por metamorfosis*.
>
> Hitler hacía excitar [*faisait bander*] a los fascistas. Las banderas, las naciones, los ejércitos, los bancos, excitan [*font bander*] a mucha gente**.** […] Una forma de producción o de reproducción social, con sus mecanismos económicos o financieros, sus formaciones políticas, etc., *puede ser deseada como tal,* totalmente o en parte (independientemente del 'interés' del sujeto que desea). No es por metáfora, incluso por metáfora "paterna", que Hitler hacía excitar a los fascistas. No es por metáfora que una operación bancaria o bursátil, un título, un cupón, un crédito hagan calentar a personas que no son sólo banqueros. [Por lo tanto,] una máquina revolucionaria no es nada si no adquiere, al menos, tanto poder de corte y de flujo como esas máquinas coercitivas (G/D, AE, 303; 110; cf. Deleuze, ID, 346)[95].

El problema no se reduce jamás a elegir entre las opciones maniqueas (disyunciones binómicas y excluyentes) de anarquía vs. centralismo, organización vs. no-organización, partido vs. no-partido, sindicalismo vs. no-sindicalismo, etc. Al contrario, *siempre hay que producir organización*, producir asociación y sociabilidad, producir gru-

95 Al traducir *faisait/font bander* por "ponía/ponen en tensión", Monge oscurece el sentido del enunciado, puesto que Guattari/Deleuze están remarcando la conexión entre el deseo y lo social, y el carácter libidinal-sexual (de excitación y de calentura) que hay en todos los procesos sociales, en nuestros modos y formas de organización social y grupal, y también en la gran "aceptación" (o "imagen positiva") que obtienen las diversas figuras de autoridad (y por lo tanto, en todas nuestras actitudes de alabanza, obediencia y sumisión). Le debo a Carla Fleur (guionista, montajista, realizadora y productora audio-visual), de Colectiva Moi Non Plus, su inapreciable ayuda con las precisiones del francés.

pos, colectivos, organizaciones e instituciones, hacerse un cuerpo sin órganos, construir y hacer proliferar por todos lados «grupos-sujetos», máquinas de guerra, agenciamientos colectivos. Pero como vimos, las máquinas de guerra producen «otra clase de unidad, nomádica en este caso» (ID, 329), contraria al tipo de unidad abstracta y formal (totalizante y a la vez individuante, pastoral) que producen el Estado y sus axiomas, maquinando 'masas' y grandes mayorías (el eufemismo para ello es "construcción de consensos", de nuevos "pactos sociales" o "pactos ciudadanos").

La pregunta política no pasa por la "elección" entre alternativas ya dadas (el qué), sino por *el cómo* de la organización que se quiere producir: ¿Cuál es *el modo de organización de las relaciones de fuerza (o poder) entre las fuerzas* (productivas y reproductivas) que se quiere poner en marcha? ¿Cómo están agenciados o ensamblados allí lxs cuerpxs, sexos, sexualidades, deseos/libido, los trabajos y los productos de los trabajos humanos? Por eso Deleuze dice: «El verdadero problema atañe a las *formas* de organización» (DI, 166-68); y Guattari: «los problemas reales son los de organización (que nunca se explicitan ni se racionalizan)» (ID, 336). Dos sentencias que son toda una declaración de principios políticos, de cara a las prácticas: no se trata de seguir pensando el Estado, sino de pensar nuevos modos y formas de organización que ya no necesiten pasar por el Estado, por las jerarquías, las propiedades y los cercados.

Las preguntas «¿Qué es?» y «¿Qué hacer?» son siempre preguntas teórico-prácticas de segundo orden. Lo primero a definir colectivamente es el «¿Cómo?» de la producción y de la organización de las relaciones: *¿cómo*, de qué manera (organizadxs cómo) vamos a hacer *lo que* queremos hacer?[96] Doble pregunta: pregunta por la organización de las relaciones sociales de producción y reproducción *y* pregunta por la organización de la producción social de dichas relaciones. No hay para nosotrxs lxs productorxs sociales, entonces, otro problema

96 La pregunta *¿Qué hacer?* es la pregunta redundante (la idea fija representativa y pastoral) del estatismo, sea que se formule al modo leninista, o al modo progresista y social-demócrata, como en una reciente revista académica y universitaria (Cf. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 9, 2019). Graco Babeuf y los babuvistas ya habían planteado esta pregunta en 1795, aunque de otro modo.

político más apremiante que el de las *relaciones sociales, sexuales y libidinales*, en todos los niveles (económico, sexual, racial, etario, estético, libidinal, etc.). ¿*Cómo* nos organizamos a la hora de fabricarnos a nosotrxs mismxs en tanto seres humanos (al mismo tiempo que fabricamos el mundo social y técnico en el que vivimos)?. Dicho en otros términos: ¿*cómo* organizamos nuestras relaciones sociales? ¿*Cómo* nosotrxs, que somos fuerzas o potencias creativas (productivas y reproductivas), entramos en relación unxs con otrxs?.

Nietzsche y Marx conciben a nuestras fuerzas o potencias humanas como productoras de realidad, de mundos, de *posibles* (y de mundos de posibles). Ambos tratan de hacer un análisis genealógico y metabólico sobre el origen o la génesis del «valor» que le atribuimos a nuestros *valores*, tanto morales (Nietzsche), como económicos (Marx). En ambos el «valor» (de los valores) es el producto de un modo de fabricación y de un modo de organización; no es algo trascendente, ni tampoco algo instaurado caprichosa o azarosamente, sino que surge *como resultado inmanente* de la puesta en acto (o sea, del ejercicio) de nuestras propias fuerzas creadoras (fuerzas que son tanto individuales como sociales). Un «valor» cualquiera es siempre el producto resultante de un agenciamiento, de un concurso de fuerzas o potencias productivas (individuales *y* sociales) que han sido puestas en acto de una determinada *manera*, es decir, que han sido activadas. El «valor» deriva de un trabajo: puesta en acto o actualización de nuestras propias fuerzas creativas[97]. O sea, el «valor» depende de las *relaciones de producción y reproducción* (trabajo y organización de los trabajos).

Pero este proceso laboral creador de «valor» no ocurre "en el aire", sino que está históricamente (socialmente) determinado: ocurre sobre un plano material y concreto, sobre el que nuestras fuerzas o potencias se distribuyen y recortan, para ser puestas a producir. Guattari/Deleuze llaman a esto «cuerpo lleno sin órganos»,

97 MARX, DK, T2.V4., 267: «El capitalista intercambia una magnitud de valor determinada (ya dada), por una *fuerza creadora de valor*». Como veremos más adelante, intercambia una magnitud estática e improductiva (salario) por una magnitud variable y creadora (fuerza de trabajo).

«plano de inmanencia» (o «de consistencia»), «diagrama» de fuerzas, «máquina abstracta»; es un espacio o plano *virtual* (huevo) a la vez que absolutamente *Real:*

> Lo que llamamos *virtual* no es algo a lo que le "falte" realidad, sino algo que está implicado *en un proceso de actualización* de acuerdo con el plano que le otorga su realidad propia. El acontecimiento inmanente se actualiza en un 'estado de cosas' y en un estado de vivencia que hacen que ocurra. [...] Pero, aunque parezca inseparable de su actualización, el plano de inmanencia es él mismo virtual, mientras que los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades[98].

Y si bien nosotrxs lo conocemos (y lo vivimos) tal y como está materializado bajo su forma *actual* o actualizada —lo que llamamos "el estado actual de cosas" (el Estado y el Capital)—, encierra también un determinado horizonte de *posibles*. Por eso el plano jamás está *ya dado* de antemano, no pre-existe ni se pre-existe a sí mismo, ni a las fuerzas que se desplazan (y producen) sobre él. Muy por el contrario, este plano es el resultado del concurso de las *relaciones de fuerza* (relaciones de poder o potencia) que ocurren *entre* las fuerzas productivas. Pura inmanencia del proceso productor de «valor»; pura inmanencia entre las fuerzas y el plano en el que éstas se relacionan, producen y se reproducen en tanto que tales. La relación de fuerza (de poder) entre las fuerzas productivas produce (trabaja, maquina) el plano, a la vez que este plano re-produce las relaciones entre ellas. Ni el plano de inmanencia pre-existe, ni las fuerzas pre-existen. *Producto-producir,* puesto que el proceso de producción «siempre está injertado en el producto» (AE, 15).

El capitalismo (con toda su axiomática de flujos de capital) no podría subsistir ni mantenerse en pie un solo día si no fuese por el actual régimen patriarcal y hetero-normado de *relaciones sociales*

98 DELEUZE, G., *La inmanencia: una vida* [1995], en 2R, 350.

(y sexuales) de producción, es decir, por el actual régimen patriarcal de relaciones de fuerza (de poder) *entre* las fuerzas productivas, basado en la competencia, el trabajo asalariado *y* no-asalariado (tanto productivo como re-productivo), en la propiedad privada, y en el dinero productor de capital (dinero que engendra dinero: «*Money which begets Money*», dice Marx). Huevo-Capital: cuerpo lleno sin órganos del capital-dinero sobre el cual fluyen y en el cual se enganchan (invisten) todas las fuerzas productivas y reproductivas (naturales, humanas, y técnicas), todos los órganos, sexos y sexualidades, siendo él mismo, el capital, un sistema diferencial (dx/dy) de flujos/cortes.

> El cuerpo sin órganos es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define *como proceso de producción*, y sin referencia a ninguna instancia externa, sin "carencia" que vendría a socavarlo, o placer que vendría a colmarlo). [Y] cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote (G/D, MM, 159).

No sólo hallamos ahí al sacerdote, sino al *patriarca*; y no hay sacerdote, jefe o patrón que no sea un patriarca. Dicho en otros términos, es también gracias al deseo/libido que el patriarcado y el capital (pero también el Estado) están en todas partes, que fluyen y pasan *en* y *a través de* todos sus estados o modalidades de existencia. Marx decía que «el capital, como un "todo", se encuentra *simultáneamente* en sus distintas fases, yuxtapuestas en el espacio», y que pasa «de una forma funcional a la otra, y así funciona *sucesivamente* en todas ellas» (DK, T2.V4., 122). Es precisamente por esto que ni el capital, ni el dinero —que es la «expresión monetaria» del valor, o la «forma autónoma del valor de cambio» (DK, L1, C6, 3)—, ni la propiedad, ni siquiera las fuerzas productivas y reproductivas (el trabajo), son

una "cosa" ya dada de antemano, pre-existente. Por el contrario: son, en sí mismas, *relaciones sociales organizadas*, tipos agenciamientos, son montajes o «*ensembles*» de flujos de fuerza o potencia de producción, que se hallan en un proceso de constante renovación (en un movimiento de transformación en modulación constante):

> El capital no es una "cosa", sino una *determinada relación social de producción* perteneciente a una *determinada formación histórico-social* (que se 'representa' en una cosa y le confiere a ésta un carácter específicamente social). El capital no es la suma de los 'medios de producción' materiales y producidos. El capital son los medios de producción *transformados en capital* (medios que, en sí, distan tanto de ser capital como el oro o la plata, en sí, de ser dinero). Son los medios de producción *monopolizados por determinada parte de la sociedad* (Marx, DK, T3.V6., 1037-38).

Marx nunca deja de decirnos en *El Capital* que el «trabajo» es literalmente un flujo, una «energía fluente», una potencia «en estado líquido» (*flüssigen Zustand*) que se cristaliza y se vuelve gelatina (*Gallert*), «valor» (DK, T1.V1., 47, 55, 62, 77). Y al mismo tiempo, nos dice que el «valor» de capital también es en esencia algo fluente: «en general, todo el valor de capital se encuentra en circulación constante, y por eso, en este sentido, *todo capital* es capital circulante o fluido [*oder flüssiges*]» (DK, T2.V4., 190-91). En la misma senda, Guattari/Deleuze definen a la *libido* como la «energía» propia del deseo, de las máquinas deseantes (AE, 300). Sin duda que todo fluye y que no hay más que flujos, o sea, potencias productivas que son ellas mismas un flujo energético creativo. Pero, ¿*qué* es lo que fluye? ¿*cómo*, de qué modo fluye? ¿y *para qué* (con qué finalidad) fluye así y no de otro modo?. Sólo hay fuerzas (potencias productivas y reproductivas) *y* relaciones de fuerza (relaciones de poder o potencia)

entre dichas fuerzas o potencias. En otros términos, sólo hay flujos y relaciones entre los flujos, siendo ellos mismos el producto resultante de las relaciones que los conectan, los cortan, los agencian o cristalizan; y a la vez, ellos mismos producen y reproducen, hacen circular y fluir dichas relaciones y cortes. Por eso tanto el «trabajo» como el «capital» son tipos de flujos, de fuerzas fluidas o energías fluentes: pero son flujos *antagónicos y disimétricos* (porque por el tipo de relación, uno vive *a costa* del otro, uno aumenta su potencia *a costa* de la depotenciación al otro).

Marx también nos dice que el sistema general de flujos (el *ciclo* general del proceso de producción y de reproducción social) no discurre «de un modo continuo», sino que «la producción se efectúa de a saltos», de manera *intermitente*, y que por lo tanto la producción y la reproducción suponen también la «interrupción» de la producción (DK, T2.V4., 119). Es decir que esto que llamamos "el orden establecido" es un sistema metabólico de flujos *y* cortes de flujos, aceleraciones y detenciones, que funciona siempre destartalado y «chirriando» (*grinçant*), a los saltos, con intermitencias e interrupciones. Significa que, a despecho de lo que sostienen los mistificadores, *las crisis son inmanentes* al sistema patriarcal estatal-capitalista, no un "accidente", algo "no previsto" o puramente "coyuntural", o fruto de "impericias" o "tibiezas" (o "sorderas" e "insensibilidades") de los gobernantes. Son momentos *integrantes* del ciclo metabólico del patriarcado estatal-capitalista: «Gracias a este ciclo que abarca una serie de años y está formado por rotaciones encadenadas, […] se da una *base material* para las crisis periódicas en las que un negocio recorre *períodos sucesivos de depresión, animación media, vértigo y crisis*. La 'crisis' siempre constituye el punto de partida de una gran inversión nueva» (DK, T2.V4., 224). Y es precisamente por esto que las crisis no pueden combatirse ni remediarse, únicamente, con un aumento de los salarios de lxs trabajadorxs (aún cuando nunca debamos abandonar esas luchas y reivindicaciones mínimas):

> Decir que las crisis provienen de la *falta* de un consumo solvente o de de la *carencia* de consumidores solventes, es incurrir en una tautología cabal. [...] Pero si se quiere dar a esta tautología la apariencia de un razonamiento más "profundo" diciendo que la clase obrera recibe una parte demasiado pequeña de su propio producto, y que por ende este mal se remediaría no bien recibiera una participación "mayor" de dicho producto (o sea, en cuanto aumenten sus salarios)…, bastará con observar que *invariablemente las crisis son precedidas siempre, precisamente, de un período de subida general de los salarios*, de un período en el que la clase obrera recibe realmente una participación "mayor" de la parte del producto anual destinada al consumo. [Por lo tanto,] la producción capitalista implica condiciones independientes de la "buena" o "mala" voluntad, y sólo momentáneamente permite esa relativa "prosperidad" de la clase obrera; y, a decir verdad, sólo en calidad de 'ave de las tormentas' (anunciadoras de las crisis [futuras]) (Marx, DK, T2.V5., 502).

El Anti-Edipo sigue la misma hipótesis[99]. Por eso, «no se critica al capitalismo o al imperialismo cuando se denuncian sus "errores"» (ID, 181), o su insensibilidad, o la insensibilidad de ciertos gobernantes (o capitalistas). A la inversa, hay que desmistificar: mostrar que sin crisis, sin corrupción, sin estafa, evasión impositiva, fuga de capitales, la cosa no marcha. Que el 'sistema legal' (el actual 'estado constitucional de derecho') no podría funcionar un segundo sin administrar toda una serie de «ilegalismos». Que en la sociedad no

99 GUATTARI/DELEUZE, AE, 157-58: «Nunca una discordancia (o un disfuncionamiento) anunciaron la muerte de una máquina social que, por el contrario, tiene la costumbre de alimentarse de las *"*contradicciones*"* que levanta, de las *crisis* que suscita, de las *angustias* que engendra, y de operaciones infernales que la revigorizan. […] Nunca se ha muerto nadie de "contradicciones". […] Es aquí donde aparece la identidad de la máquina social con la máquina deseante: no tiene por límite el "desgaste", sino el *fallo*; no funciona más que chirriando, estropeándose, estallando en pequeñas explosiones. Los disfuncionamientos forman parte de su propio funcionamiento, y éste no es el aspecto menor del *sistema de la crueldad*».

como excepción, sino *como regla*, «proliferan las estafas y se operan grandes transferencias de capital», de modo que, de manera rotativa, «una pandilla de especuladores, contratistas, ingenieros, abogados, etc., se enriquece» (DK, T2.V4., 385-89). Sin embargo, no debemos olvidar que el feminismo contemporáneo desafiaba incluso tanto el concepto marxeano como el concepto progresista de crisis: «Es sintomático *de la dominación masculina* que nuestro desempleo no fuera nunca considerado una «crisis». [...] Del mismo modo que las «crisis» económicas cumplen una función restauradora para el Capitalismo (al corregir los desequilibrios), pueden también desempeñarla para el Patriarcado» (Hartmann, Heidi, MA, 25-26).

7. El metabolismo y el metamorfismo social *y* libidinal. Producción, distribución, intercambio, consumo

Hacer genealogía supone, a un nivel, estudiar los procesos y las relaciones sociales productivas y reproductivas en función de un anclaje cronológico, localizado en un *espacio-tiempo* determinado y concreto. Este aspecto *histórico* de la genealogía está presente en Marx cuando estudia, por ejemplo, la «acumulación originaria»; que, bien mirada y sin mistificación, es realmente una «expropiación originaria»[100], una violencia y un avasallamiento en el origen. O cuando en los *Grundrisse* (1857-58) estudia las *formaciones sociales* y los *modos de producción* «que preceden» a la producción capitalista. O incluso cuando estudia las condiciones de trabajo (de explotación asalariada) a partir de las Leyes y Actas del Parlamento del Estado inglés, de tal a tal período de gobierno. Es evidente que el pensamiento no piensa nunca "en el aire", colgado de las nubes: está siempre *anclado* en condicionamientos y determinaciones históricas, geográficas, climáticas, culturales, lingüísticas, raciales, sexuales,

100 MARX, K., *Salario, precio y ganancia* [1865], pág. 441. En adelante: (SP). Marx redacta en inglés esta conferencia, y dice: «What the economists call "previous or original accumulation", ought to be called *original expropriation*».

económicas, clasistas, etarias, capacitistas, esteticistas, especistas, etc. Ahora bien, si sólo se contempla este nivel histórico, se corre el riesgo de confundir la genealogía con la dialéctica, y se hace de Marx un simple hegeliano "rebelde". Va de suyo que el estudio del origen histórico y del devenir histórico de los procesos es importantísimo y necesario, es incuso un arma de combate y de elucidación; porque si algo caracteriza al pensamiento burgués, burocrático, micro-fascista y patriarcal, a la «imagen dogmática y moral del pensamiento» (o sistema de juicio), al «fetichismo de los economistas» (DK, L1, C6, 12), pero también de periodistas y filósofos, es su poder de mistificación: eternizan y universalizan (des-historizan) las *actuales* relaciones e instituciones (y las prácticas), naturalizan las formas de opresión, *fetichizan lo real*. Por eso es importante mostrar la historia incluso de una disciplina/ciencia (hipótesis de Foucault), o sea, el proceso de producción histórico de «saber» y de «verdad», la producción histórica de *sentido* y de *valor*. ¿Y no es lo que Marx hace cuando analiza de cabo a rabo las "Teorías de la plusvalía"?.

Para Guattari/Deleuze, se trata de mostrar el origen bajo y mistificante de las «ciencias reales», de las ciencias de la Ley & el Orden patriarcal (ciencias al servicio del Estado *y* del Mercado)[101], así como la fina complicidad de los sabios, intelectuales, teóricos y académicos con los actuales poderes, toda vez que no dejen de viralizar una «imagen falsificada» (*image falsifiée*) de los problemas sociales más apremiantes, así como un manojo de soluciones pervertidas (*perverties*), es decir, fetichistas (DR, 313). El concepto de «ciencia real» (MM, 484), en tanto que ciencia o ejercicio del pensamiento *al servicio de* la conservación y la defensa de la ley y el orden del Estado, es una referencia indirecta de Guattari/Deleuze a Platón; más específicamente, la encontramos en el *Político:* «Quien es capaz (aunque él mismo sea un particular) de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso no diremos que tiene la ciencia que debe poseer

101 Para el caso de la antropología, cf. LINTON, Sally, *La mujer recolectora: sesgos machistas en la Antropología* [1970]. Cf. el corpus de textos recopilados en: MOI NON PLUS, *El hetero-cis-patriarcado es ta[n]bién la Educación Superior, la Universidad, y la Academia* [2017].

el propio gobernante? ¿Y no es cierto que la ciencia del verdadero rey es la ciencia real?» (259a-b)[102].

Siguiendo la senda de Marx, Deleuze define al «fetichismo» no como una "falsa conciencia" o como una "ilusión subjetiva" (de la conciencia individual), sino precisamente como sinónimo de «sentido común», de «reconocimiento del valor» existente, o sea, como una «ilusión de la conciencia *social*» (o «ilusión trascendental»). Es justamente por eso que «lo 'negativo' siempre es derivado y representado, nunca es original ni presente; el proceso de la diferencia y de la diferenciación [*différenciation*] siempre es *anterior* al de lo 'negativo' y de la 'oposición'» (DR, 312-14). El «fetichismo», en tanto potencia reactiva de mistificación, nunca es algo que haya que achacar únicamente a las personas o individuxs (o a las conciencias individuales), sino algo que *es producido por el diagrama social de organización* (diagrama de poder).

Cada formación social (y cada grupo) construye y registra *su* propio delirio colectivo[103]. También Guattari nos lo advertía en relación al psicoanálisis: «El psicoanálisis *funciona* muy bien, y eso es precisamente lo que lo hace tan *peligroso*. No es suficiente con denunciarlo: hay que introducir un revulsivo, algo que demuestre hasta qué punto es inútil y carente de interés, [pues] una vez enganchado a esta nueva droga, ya no hay que temer que el sujeto se implique realmente en una lucha social» (RM, 28-29).

Pero Marx trabaja a otro nivel que, aunque co-existe, a la vez *excede* lo histórico-cronológico. Es en este otro nivel del análisis donde puede hacérsenos verdaderamente visible y audible (y pensable) tanto la Desventura (anti-acontecimiento) como el Diluvio (acontecimiento). En este otro nivel analizamos las *relaciones de fuerza (de poder o potencia) «entre» las fuerzas productivas*, analizamos el modo o la manera como una acción se ejerce *sobre otra acción (actual o posible)*. En

---

102 Recordemos que en esta tríada de diálogos (*Teeteto, Sofista, Político*) la figura del Filósofo aparece como la detentadora de dicha ciencia real (también llamada por Platón ciencia «política» o «administrativa»).

103 Sobre este punto, cf. GUATTARI, RM, §El fin de los fetichismos.

este nivel, Marx recurre a todo un lenguaje proveniente de la química, la física, la energética, del mundo de los flujos y las interrupciones o extracciones (cortes) de flujos, del mundo de la materia y las fuerzas vivas, y de su cristalización en estados estáticos: mundo de la fuerza o materia-energía en movimiento diferencial. En el inédito Capítulo VI de *El Capital* recurre al lenguaje del *cálculo diferencial* o de fluxiones: en el capitalismo, «el 'valor' existente no sólo debe conservarse, sino que debe producir un incremento (una *plusvalía*), de tal suerte que el 'valor' dado (la suma de valor dada) se presenta como *fluens*, y el incremento como *fluxio*». Por eso, «si el capital inicial era una suma de valor = x, esta x debe transformarse (y se transforma) en capital, es decir, en $x + dx$»[104]. No hay más que relaciones de fuerza *entre* fuerzas: fuerzas que a su vez son ellas mismas el producto de tales relaciones. Al costado, en adyacencia al mundo de los «sujetos» y los «objetos», de lxs individuxs, de las máscaras o personificaciones sociales, late el mundo de las fuerzas y de los flujos de fuerzas productivas y reproductivas (y de sus mutuas relaciones). Al costado de las 'clases', de los 'estratos' y de las 'formas', de las cristalizaciones y las gelatinizaciones, late el mundo molecular, informal, micro-físico, que Marx llama «metabólico». Analizar el metabolismo de la sociedad estatal *y* capitalista es, entonces, analizar el diagrama de las relaciones de fuerza (de poder o potencia) *entre* las fuerzas productivas (fuerzas productivas que a su vez son, ellas mismas, el conjunto de sus propias relaciones internas). Fino y capilar régimen de alianzas tanto *verticales* como *laterales*.

Este análisis metabólico parte de un postulado fundamental: hay Desventura (explotación, alienación, violencia, regadero de sangre y lodo por todos los poros[105], colonialismo, extorsión, despotismo,

104 MARX, K., *El Capital. Libro I, Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción* [1863], pp. 3-4. En adelante: (L1, C6).

105 Sub. Ins. Moisés, *Sobre las elecciones: Organizarse* [2015], en: *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZNL,* pág. 346: «No importa qué tanto lo perfumen y laven, el sistema capitalista chorrea sangre y lodo por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies (ahí lo vean ustedes quién lo escribió así, y dónde)». El quién es Marx, y el dónde es: DK, T1.V3., 950. En adelante: (HI)

genocidio, femicidios, transfeminicidios, travesticidios, y fiolismo generalizado), desde el momento mismo en que las fuerzas productivas y reproductivas *son separadas (divididas) respecto de lo que ellas pueden,* y por lo tanto, son separadas respecto de sus propias potencias y sus propias relaciones (aún cuando, de antemano, nadie sabe lo que los cuerpos y las fuerzas pueden). Separar, escindir, dividir, disgregar nuestras fuerzas, *y a la vez,* establecer conjunciones o relaciones de poder *que reproduzcan* esta división (de la mano de instituciones que actúen como su soporte y registro)… he aquí el comienzo de la Desventura humana; es decir, del Patriarcado.

Para que esta «división» ocurra no es requisito necesario, al nivel macro-social, contar con la presencia de un aparato de Estado (o de un imperio despótico oriental originario). El Patriarcado ha existido mucho tiempo sin un aparato de captura centralizado (sin Estado): lo vemos presente ya en las sociedades indígenas sin-Estado que Clastres nos mostró. Pero allí donde hay Estado, *hay* Patriarcado, tal y como nos lo demuestran las feministas kurdas:

> Nacionalismo, fundamentalismo, cientificismo y sexismo. ¿Quién practica hoy esos cuatro aspectos? Los Estados-nación. El Estado-nación, que no tiene una historia muy larga, *es el último instrumento del patriarcado y el más fuerte*.
>
> El patriarcado es un sistema común. El Estado-nación es el último y más fuerte instrumento del patriarcado (o de la civilización central). [...] Para nosotrxs es clave pensar que no son ideologías distintas el Capitalismo, el Estado-nación, la Iglesia, la religión, sino que *son ramas del patriarcado y tienen sus roles*. Sí hay diferencia en los métodos de ataques y de resistencia de las mujeres en la lucha, pero no hay diferencia entre el patriarcado en Medio Oriente y en Occidente, porque

> estamos hablando del mismo sistema. [...] El fascismo empieza entre dos personas, el hombre sobre su propia mujer. Eso para nosotrxs es el fascismo. El fascismo no es sólo un Estado que no reconoce a un pueblo[106].

Si la emergencia del acontecimiento está esclerotizada, bloqueada, obturada, ello es a causa del diagrama de relaciones de poder (de gobierno, de producción y reproducción) existentes, y no sólo por falta de "conciencia de clase". El capitalismo y la sociedad estatal, con sus distintas formas de gobierno representativo, son los mecanismos de actualización y de realización (en un estado de cosas) gracias los cuales, en *nuestra* época, se opera y se ejerce la vampírica escisión o división que hace posible que algunos seres humanos puedan (tengan el poder y el "derecho" de) «determinar la conducta *de otros* seres humanos», sus acciones y deseos[107].

Ocurra en el espacio-tiempo histórico que ocurra, dicha división (relación de poder y de gobierno) se ejerce en un doble nivel: por un lado, la fuerza o potencia productiva y reproductiva es dividida (a) respecto de sí misma (como si dijésemos, al interior de sí misma, al interior de sus propias relaciones y sus propias potencialidades e intensidades); por el otro, es dividida (b) en su relación o asociación con las otras fuerzas o potencias productivas (sean esas otras fuerzas unas fuerzas humanas, naturales, animales, o técnicas). En otros términos: *aquello que* una potencia puede, y el *modo como* lo puede, dejan enteramente de pertenecerle a la propia fuerza. Ahora algo *exterior* (trascendente) a la propia fuerza va a venir determinar la potencia, el ritmo, la extensión, intensidad, la modalidad, el afecto, el modo de relación y cooperación (la organización), y en última instancia, todo el *modo de vida* o de existencia que va a caberle a dicha fuerza (no sólo su reproducción o perpetuación sino también su muerte). La alegría

106 Las palabras son de Melike Yasar, integrante del 'Movimiento de Mujeres de Kurdistán en América Latina' y del 'Congreso de Mujeres del Kurdistán', en dos entrevistas; la primera, con Stephanie Demirdjian (29/03/2017]), y la segunda con Ana María Morales (04/06/2019).
107 FOUCAULT, M., *¿Qué es la Ilustración?* [1979-84], pág. 64. En adelante: (QI).

se vuelve tristeza, la actividad se vuelve reactividad, la producción se vuelve anti-producción, el trabajo vivo es aplastado y capturado por el trabajo muerto, que chupa y drena (vampiriza). Verdadero mundo de vampiros y zombies:

> Ya no es la crueldad de la vida, ni el terror de una vida contra otra, sino un despotismo post-mortem, el déspota convertido en ano y vampiro: "El capital es trabajo muerto que, semejante al vampiro, sólo se anima chupando el trabajo vivo, y su vida es tanto más alegre cuanto más succiona" [cita de Marx] (G/D, AE, 235).

Nietzsche tiene en común con Marx el habernos precavido contra los vampiros en sus distintas máscaras: «el sagrado pretexto de "mejorar" a la humanidad, reconocido como el ardid para *chupar la sangre* a la 'vida' misma, para volverla anémica. Moral como *vampirismo*…»[108]. Pero también es nuestro *modo de subjetivación* actual el que deviene neurótico-vampírico, propagándose como un virus no sólo de explotadores a explotadxs, sino también entre lxs propixs explotadxs (entre lxs productorxs sociales alienadxs o esclavxs libertxs). Nuestro violento presente: el patriarcado del Estado *y* del Mercado-capital. Hidra venenosa y lombriz solitaria que, como veremos, carcome también *desde dentro* (al nivel del deseo o producción deseante), produciéndose como una «secreción interna», logrando así pasar de unxs a otrxs. Viralización continua: lo zombie se contagia mordiendo de humanx a humanx (justo como lo vampiro).

> Los enfermos del alma tanto como del cuerpo no nos dejarán, *vampiros* que son, mientras que no hayan conseguido contagiarnos su neurosis, su angustia, su

108 NIETZSCHE, F., *Ecce Homo. O cómo se llega a ser lo que se es* [1888], pág. 131. Misma idea en *El Anticristo. Maldición sobre el Cristianismo* [1888], pág. 105: «deshonrado por vampiros astutos, sigilosos, invisibles, anémicos. No vencido —¡sólo chupado!». En *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche los llamaba 'los mejoradores de la humanidad'.

> querida castración, su resentimiento contra la vida, su inmundo contagio. Todo es cuestión de sangre. […] La neurosis ha adquirido así su más temible poder, el de la propagación contagiosa: "No te dejaré tranquilo hasta que no hayas llegado al mismo estado que yo" (tipo moderno de depresivo, particularmente vampírico y venenoso) (DI, 75; 99)

Este análisis genealógico y metabólico de las fuerzas se resume en la siguiente sentencia: «en un comienzo debemos investigar el 'proceso de trabajo' *prescindiendo* de la 'forma social' determinada que asuma» (DK, T1.V1., 215). Es por eso que Marx no deja de caracterizar al proceso de trabajo, es decir, al ejercicio o *uso productivo* de nuestras fuerzas productivas, como un proceso *metabólico* (DK, T1.V1., 53; 215). Cuando estudiamos la relación de fuerza (de poder o potencia) entre las fuerzas nos colocamos en el nivel metabólico; pero cuando estudiamos los distintos modos de existencia y de expresión, las distintas *formas* o estratificaciones o cristalizaciones (que surgen *como producto* de esas relaciones de fuerza entre las fuerzas), nos colocamos en el nivel *metamórfico* o de las «series metamórficas»; o sea, de las series a través de las cuales el *valor* cambia de forma (DK, T1.V1., 147; T2.V4., 58; 63; 186). Decir "las distintas formas que adquiere el valor" equivale a decir "los distintos modos de existencia y de expresión" del valor de capital (o de valores de deseo). Pero el nivel metamórfico es un *índice* o *indicador* (un síntoma) del nivel metabólico. Del mismo modo como puede decirse, al nivel de la técnica, que «los medios de trabajo no son únicamente escalas graduadas que señalan el desarrollo alcanzado por la fuerza de trabajo humana, sino también *indicadores de las relaciones sociales* [de producción] bajo las cuales se efectúa ese trabajo» (DK, T1.V1., 218). Entonces, hay que decir que: (a) *lo que* se hace (lo que las fuerzas producen y reproducen), (b) los elementos o *instrumentos* con los que se hace lo que se hace (los medios de trabajo o de producción, incluidas las máquinas técnicas y digitales), y (c) *para*

qué se hace lo que se hace (la finalidad de la producción que engloba a las fuerzas poniéndolas a trabajar juntas), son síntomas o índices del *cómo* se hace lo que se hace (de las relaciones sociales de producción y del modo de producción). De allí que la pregunta por el «¿*Cómo* hacer?» es primera respecto de la pregunta «¿*Qué* hacer?». Y si el acontecimiento auto-emancipatorio está bloqueado, la pregunta por el *cómo* se encuentra bloqueada en una sociedad, primando la pregunta por el "Qué hacer".

Es en este sentido que Marx dice desde el prólogo a la primera edición de *El Capital* que su método concibe «el desarrollo de una formación económico-social» como «un proceso de historia natural» (DK, T1.V1., 8), sin que ello habilite un determinismo. Pues una formación social cualquiera (sea salvaje, bárbara, o civilizada), no por ser una construcción artificial deja de ser por eso un conjunto *orgánico* que funciona metabólicamente, a la vez que metamórficamente; y por lo tanto, *destruible*. Hay un metabolismo económico y social (Marx), y un metabolismo libidinal, deseante o inconsciente (Deleuze/Guattari). Y todo proceso metabólico, tal y como ocurre con el metabolismo de cualquier conjunto orgánico, es un *proceso cíclico* que ha de repetirse, que debe recomenzar (re-producirse) una y otra vez con vistas a su perpetuación. Hay, al *inicio* del proceso de metabolización, un consumo productivo de energías/fuerzas (consumo que se produce para realizar las distintas funciones vitales) que deberán luego, al *final* del proceso, ser repuestas (para poder volver así a reiniciar el ciclo vital). Según Marx, en nuestra sociedad estatal *y* capitalista, *y sólo en ella*, el metabolismo consiste en un proceso cíclico que recomienza, aunque trazando un movimiento de rotaciones periódicas *en espiral;* es decir, es un círculo abierto que se ensancha más y más tras cada período, puesto que sólo en el capitalismo hay re-valorización y acumulación *a escala ampliada.*

Es precisamente a causa de este modo histórico tan particular de metabolizar que el desarrollo y el crecimiento material en nuestras actuales sociedades "democráticas" sólo tienen límites internos

inmanentes. Pero estos límites internos son *relativos*, puesto que son constantemente modulados, desplazados y lanzados hacia adelante: en su movimiento vertiginoso y esquizofrénico de desarrollo y de reproducción (a escala ampliada), el patriarcado capitalista mundial *necesita* desarrollar las fuerzas productivas, es decir, necesita desterritorializar y des-codificar los flujos de todo tipo, las fuerzas y energías productivas y creativas de todo tipo. Ahora bien, ocurre que, al mismo tiempo que realiza este movimiento de puesta en fuga y liberación de todos los flujos (por ejemplo, de los flujos de trabajo, flujos de niñxs, de mujeres, de óvulos de mujeres, flujos de palabra, flujos de sexualidad, etc.), el propio metabolismo *necesita* re-territorializarlos, echarles mano nuevamente y re-capturarlos (a través de su axiomática), con el único fin de recomenzar el ciclo de valorización a una escala mayor. Axiomatizar, entonces, es lo propio del metabolismo capitalista:

> Hay una *axiomática* cada vez que construyen, determinan, *relaciones funcionales* entre elementos no-especificados, elementos "cualesquiera", [o] elementos no-cualificados, es decir, que no son ni 'esto' ni 'aquello', que no están determinados (bajo tal o cual forma) a tal tratamiento. […] Una axiomática es una formalización de pura inmanencia, es decir, que la formalización se produce *al mismo nivel* que el de los conjuntos que son formalizados. La axiomática es inmanente a sus modelos [de realización] (Deleuze, D2, 275; 285; 257; 66).

> En una axiomática los flujos no tienen ninguna 'cualidad' que sea *independiente de sus relaciones*. El capitalista sólo posee un flujo de capital que será 'virtual' en tanto no convierta sus títulos de riqueza en 'medios de producción' (y no convierte sus títulos de riqueza hasta tanto no encuentre alguien a quien comprarle su 'fuerza

> de trabajo'). Los flujos son incualificables independientemente *de su relación de determinación recíproca*, que es primera respecto de su 'cualidad'. [En una axiomática] el proceso de crecimiento del flujo va a ser axiomatizado, *apresado en una combinatoria*. […] La axiomática es una grilla *finita*, un número finito de principios que van a dirigir una combinatoria cuyas figuras son *infinitas*. […] Una axiomática consiste en un proceso, pero ella *jamás* lo dirige. Aún más, el proceso es siempre antiaxiomático (corre y al correr tiende cada vez más hacia un límite, hacia una esquizia). El papel de la axiomática es contrariarlo, compensar el límite, *volver las cosas a su lugar*. […] La axiomática acompaña el proceso de descodificación: *captura por un extremo lo que pierde por el otro*.
>
> Entonces, afirmar que los límites [del capitalismo] se reproducen a una escala siempre más amplia, significa que cuando algo huye, cuando la axiomática ya no puede capturar, *se añade* entonces un axioma nuevo, y así ella se rehace, se re-axiomatiza (Deleuze, D1*,* 112-114; 110; 105).

En estas palabras de Deleuze en Vincennes (que ya se encuentran en textos anteriores de Guattari) están totalmente presentes los postulados de Marx. Más adelante desarrollaremos algo que aquí ya se nos torna evidente, a saber, que la axiomática supone que el «trabajo», en la sociedad patriarcal estatal-capitalista, deviene trabajo *cualquiera*, es decir, *trabajo abstracto*, flujo de trabajo productivo no-cualificado o no-especificado (corazón de la 'flexibilidad laboral'), así como la riqueza deviene riqueza cualquiera, *riqueza abstracta* («valor» y «plusvalor», capital). En segundo lugar, se torna evidente que el proceso de axiomatización que está en el corazón del metabolismo del socius actual (del patriarcado estatal *y* capitalista) funciona con esta lógica

del doble atolladero o double bind: *produce aquello que captura*, y *captura con una mano lo que ha soltado con la otra*. Los flujos no-cualificados o abstractos van a entrar en una *relación diferencial* (axiomática para flujos abstractos) que va a cualificar a dichos flujos; pero esa cualificación o determinación es siempre recíproca. Su relación de *co-determinación recíproca* es primera respecto de la 'cualidad' que van a adquirir a partir de dicha co-determinación. Aquí se injerta el problema político fundamental de la servidumbre voluntaria: que el poder *pasa* de dominantes a dominadxs, pasa *entre y por* los dominantes *y* lxs dominadxs. El metabolismo de nuestras formaciones sociales patriarcales (sociedades con Estado *y* con relaciones capitalistas de producción, reproducción, circulación/distribución, intercambio y consumo) es axiomático; funciona con relaciones axiomáticas.

En otros términos, el proceso metabólico del Capital-vampiro sólo puede metabolizar el consumo de sus propias energías productivas (el flujo de fuerza de trabajo que compró y se apropió) y de las materias primas que intervienen en su proceso de trabajo (los medios de producción que se apropió), bajo la condición de que al final del proceso metabólico se produzca *un incremento* de valor, un «plus-valor», una ganancia. Para lograr ese incremento de valor, es necesario que las fuerzas efectúen un sobre-trabajo, un *plus*-trabajo, o trabajo *no*-pagado; pues la plusvalía sólo se logra «objetivando en el producto [terminado] una cantidad de trabajo *excedente* por encima del trabajo contenido en el 'salario' (un quantum *adicional* de trabajo)» (DK, L1, C6, 16). Es decir, a condición de que, a través de todas sus series metamórficas (de todas las metamorfosis o cambios de forma por las que atraviesa el capital a lo largo del proceso), el «valor» que se obtiene *al final* del proceso de producción y reproducción sea *superior* respecto del «valor» de capital que se anticipó al inicio del proceso. Porque en la sociedad estatal *y* capitalista el «qué» se hace y el «cómo» se hace, o sea, el ciclo total, tienen como *finalidad* (su «para qué») *la valorización del valor*, el enriquecimiento *por* el enriquecimiento, el ganar *por* ganar, la producción de plus-valor o plus-valía.

> La naturaleza entera de la producción capitalista está determinada *por la valorización del valor* de capital adelantado, es decir, en primera instancia, *por la producción de la mayor cantidad posible de plus-valor*; pero en segundo lugar, por la producción de «capital», es decir, *por la transformación de plus-valor en capital*. La 'acumulación' o 'producción en escala ampliada' —que aparece como *medio* para una producción cada vez más extendida de *plusvalía* (y, por tanto, para el enriquecimiento del capitalista, como *objetivo personal* de este último)—, está incluida en la *tendencia general* de la producción capitalista, [y] se convierte en una necesidad *para todos* los capitalistas individuales. El aumento constante de su capital se convierte *en condición* para la conservación del mismo.
>
> […] El «capital», como valor que *se valoriza*, no sólo implica relaciones "de clase", determinado carácter social que se basa en la existencia del trabajo como 'trabajo asalariado'. Es un movimiento, un proceso cíclico; [y] por eso sólo se lo puede concebir como movimiento, y no como cosa estática. […] Esta reproducción *en escala ampliada* no surge de la acumulación (transformación de plus-valor en capital), sino *de la reconversión del valor*. […] Considerado desde el punto de vista de toda la sociedad, debe llevarse a cabo una *superproducción constante*, es decir, una producción en escala mayor que la necesaria para la simple reposición y reproducción de la riqueza existente (dejando enteramente de lado el aumento de la población), a fin de poder disponer de los medios de producción (Marx, DK, T2.V4., 91-92; 123; 208; 214)[109].

109 MARX, DK, L1, C6, 5: «La *producción de plusvalía* (que comprende la conservación del valor adelantado inicialmente) se presenta así como el *fin* determinante, el *interés impulsor* y el *resultado final* del proceso de producción capitalista». Ver asimismo DK, T2.V4., 208: la producción y la re-producción del capital en una escala cada vez más ampliada se da al nivel *extensivo* («si se extiende *el campo* de producción») y al nivel *intensivo* («si se aumenta *la*

De allí que bajo el capitalismo y sólo bajo el capitalismo el proceso de trabajo (la actividad laboral) es únicamente un medio, un «eslabón intermedio *inevitable*», un «mal necesario» para llegar al *fin*, para cumplir con el «motivo propulsor», que no es ni el ahorro, ni el atesoramiento de riquezas, ni tampoco el goce individual, sino el «hacer dinero» (Marx dice «*des Geld-machens*», que es el *to make money* americano), es decir, el «hacer negocios» (Marx dice «*das Geschäftchen-machen*», que es el *to do business* americano). Lo que se persigue es el movimiento frenético y vertiginoso, la empresa aventurera de hacer fluir y refluir el dinero: pero dinero… *que engendre más* dinero (DK, T2.V4., 64; 67; 117).

Marx analiza con más detalle el metabolismo del capital —o sea, «la *vida* [*das Leben*] del capital» (DK, T2.V4., 186), o lo que es lo mismo decir, el «*mecanismo* interno [*das innere Getriebe*]» del capital (262)— estudiándolo a partir del ciclo de las metamorfosis (o cambios de forma) que atraviesa el capital, o más bien los flujos de capitales. Para eso estudia las combinaciones en la serie de las mutaciones de «forma» que el capital se va dando a sí mismo —o sea, sus distintos modos de existencia (capital monetario o dinerario, capital productivo, capital comercial o mercantil)—, tanto en el proceso de producción como en el proceso de circulación. Pero el ciclo completo del capital (la «rotación del capital»), no ocurre "en el aire" sino en un espacio-tiempo (en una formación social histórica determinada). El ciclo completo o *tiempo de rotación* de los flujos de capital surge como la suma del tiempo de producción + el tiempo de circulación. Según Marx, el *ciclo periódico vital* del capitalismo inglés en el siglo XIX duraba 10 años aprox. Ciclo que incluye a las «crisis» como parte de sus momentos integrantes[110].

eficacia del medio de producción»). Recordemos que también la explotación (sobre-trabajo) ocurren en este doble nivel: plusvalía absoluta (aumenta la *extensión* del tiempo de trabajo) y plusvalía relativa (aumenta la *intensidad* del ejercicio de trabajo y su configuración) (DK, T1.V2., 618).

110 Para un estudio sobre la situación de las mujeres trabajadoras, así como de su lucha y organización en la Inglaterra del Siglo XIX (misma Inglaterra que Marx vive y describe en *El Capital*), cf. ROWBOTHAN, Sheila, *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* [1973]. En adelante: (MH).

Lo cual supone, por un lado, que hay *acumulación* del capital; y por el otro, que la *alienación* y la *mutilación* humanas son siempre primeras, son condiciones necesarias, y nunca un mera consecuencia "no prevista" o "no calculada", o el resultado de un supuesto "mal uso" del capitalismo (el llamado capitalismo "furioso" y "buitre", que por cierto existe y opera). Según la posición estatista, estos supuestos "peligros" del capitalismo podrían ser reencauzados (necesidad de «reformas»), logrando así volver al capitalismo "más humano" y "más justo", volverlo finalmente funcional "al pueblo" (a la 'soberanía popular' del Estado), quitándole así sus aspectos "malos" y "nocivos" para quedarse con sus aspectos "buenos" y "beneficiosos". Marx desmantela este dogma progresista revelado por «los misterios de la Economía-política», según el cual se necesita que el Estado esté ahí para garantizar el cumplimiento justo e igual del «contrato social» entre el capital y el trabajo (entre explotadores y explotadxs):

> Sexta revelación: El Estado debe ocuparse del enorme problema de la organización del trabajo. Debe dar el saludable ejemplo de la asociación de los capitales y del trabajo, de una asociación que sea honesta, inteligente y equitativa, que asegure el bienestar del obrero sin perjudicar a la fortuna del rico, que establezca entre estas dos clases lazos de afecto, de agradecimiento y garantice, así, para siempre, la tranquilidad del Estado[111].

Esto es lo que Deleuze y Guattari llaman utopía autoritaria o de trascendencia (*utopie autoritaire, ou de transcendance*) (QF, 111-12; 121), y Marx llamaba utopía de filisteos (*Philister-utopie*) (DK, T1.V1., 84). Porque el vampirismo (anti-acontecimiento o anti-producción en el seno mismo de la producción) es irremediablemente vampirizador, es decir, parasitario; y no puede ser de otra manera. No lidiamos, únicamente, con funcionarixs, políticxs (representantes), empresarios, y partidos políticos corruptos y

111 MARX/ENGELS, *La sagrada familia* [1845], pág. 216. En adelante: (SF).

deshonestos. Es mucho peor. Es todo un modo de existencia y de vida: es «el proceso vital del capital» (DK, T2.V4., 186), más bien, del patriarcado estatal-capitalista, en su modo *normal y racional* de funcionamiento. Y este proceso vital del capital «tiene un solo impulso vital: el impulso de valorizarse, de crear plus-valor, de *absorber* [o chupar] la mayor masa posible de plus-trabajo» (DK, T1.V1., 279). Y esta absorción vampírica es *extensiva* (plusvalía absoluta) e *intensiva* (plusvalía relativa).

Otro hecho viene a mostrarnos por qué el ciclo metabólico del capital es esencialmente vampírico y mutilador por su lógica propia (y no "por accidente" o por defecto o imperfección): el hecho de que, bien mirado, somos lxs trabajadorxs quienes abrimos a nuestros patrones un *crédito*.

> En todos los países con modo de producción capitalista la fuerza de trabajo sólo se paga *después* que ha funcionado durante el plazo establecido en el 'contrato' de compra (por ejemplo, al término de cada semana). En todas partes, pues, *el obrero adelanta al capitalista* el 'valor de uso' de su fuerza de trabajo; el obrero le permite al comprador que la consuma [a su fuerza de trabajo] antes de haber recibido el pago del precio correspondiente. En todas partes *es el obrero el que abre crédito al capitalista*. […] El obrero es pagado *después* de haber suministrado su trabajo, [o sea que] en la realidad efectiva es el obrero el que *adelanta* al capitalista, gratuitamente, su trabajo durante una semana, etc. (Marx, DK, T1.V1., 211-12; T1.V2., 627).

> Según el lenguaje de la economía-política burguesa, el capitalista "adelanta" en plazos distintos el capital desembolsado en 'salarios'. En realidad, las cosas ocurren a la inversa. El obrero le *adelanta* su trabajo al capitalista

> (por una semana, un mes, tres meses, según se le pague semanal, mensual o trimestralmente). Si el capitalista comprara la 'fuerza de trabajo', en lugar de pagarla *a posteriori*, es decir, si le abonara al obrero por adelantado el 'salario', entonces se podría hablar de un adelanto por estos plazos. Pero como paga *después* que el trabajo *ha durado*, en lugar de comprarlo y pagarlo por el plazo que *debe durar*, todo termina en un "quid pro quo" capitalista, y el adelanto que el obrero le da en trabajo al capitalista se transforma en un adelanto que el capitalista le da en dinero al obrero (Marx, DK, T2.V4., 263-64).

Estamos obligadxs a abrirle un crédito al patrón (sea éste un patrón colectivo, el Estado, o uno privado), *porque* que hemos sido expropiadxs desde el origen (acumulación originaria). Para evitar esta conclusión, se dice que el capitalista *adelanta* al obrero: «El "anticipo" efectuado por el capitalista sólo aparece aquí, asimismo, como una forma, que deriva del hecho de que el obrero ni es poseedor de sus propios medios de producción, ni dispone, en el curso de la producción, de los medios de subsistencia (producidos por otros obreros)» (DK, T2.V4., 414). Dicho sin ninguna metáfora, es literalmente un crédito de sangre el que lxs trabajadorxs abrimos a los vampiros individuales, y a través de ellos, al sistema vampírico existente (que muerde y chupa *diferencialmente,* es decir, axiomáticamente según los distintos cuerpxs, sexos, sexualidades, géneros, razas, clases, estereotipo de belleza, capacidades psico-físicas, etc.). Y sin embargo, por todos lados apologetas y mistificadores de todos los colores seguirán machacándonos con su dogma *jurídico* del «contrato» (social y laboral), con su dogma *económico* del «intercambio» (compra/venta) del trabajo, y con su dogma *moral* de que el trabajo es una «virtud» ("el trabajo dignifica"), y que existe una "sana competencia".

En verdad, toda competencia es machista y patriarcal en su raíz (es un invento del macho), y lo contamina todo. Y en cuanto al

dogma contractual («forma liberal burguesa particularmente abominable»), está también presente en la base misma del psicoanálisis: la tarea de Freud «consistió en atraer a la relación contractual a una gran parte de los locos (en el sentido más lato), los neuróticos, explicando que era posible un contrato especial con ellos» (ID, 323; 349). Por eso, cuanto en 1973 Bellour preguntaba a Guattari y Deleuze "¿Quién es esquizo-analista?", la respuesta no podía ser sino esta: «*Cualquiera por relación a cualquiera*, a condición de que no pase por el 'contrato' ordinario. […] El esquizo-análisis se hace en cualquier lado, en cualquier momento, con cualquiera, *sin contrato*, sin transferencia» (CT, 257; 259; 263). Sin contrato ni dinero, para así volver imposible la explotación patriarcal-capitalista del diván psicoanalítico, esa «formidable empresa de absorción de plusvalía, con su codificación de la cura interminable, su *cínica* justificación del papel del dinero, y todas las fianzas que da al orden establecido» (AE, 116)[112].

En verdad, el trabajo no es una 'virtud' ni una elección 'libre', sino una sujeción y obligación: «[El obrero está] *socialmente obligado* a vender *todo* el tiempo de su vida activa su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus 'medios de subsistencia' habituales» (DK, T1.V1., 327)[113]. Y todavía peor, como dice Sheila Rowbothan en 1973: «Una de las más amargas y terribles ironías del capitalismo reside en el hecho de que por más horrible y destructivo que sea trabajar, es aún peor el verse forzosamente impedido a hacerlo (los explotados acaban sintiéndose afortunados)» (MH, 175). Se necesitan entonces grandes dosis de simplicidad, candidez, y a la vez de cinismo, para hacer del trabajo (en las condiciones *actuales*) algo que "dignifica", para convertirlo en una "virtud", y para hacer

112 Cf. asimismo GUATTARI, RM, 262-65 (§La función del dinero en el intercambio psicoanalítico); PARNET/DELEUZE, DI, Capítulo III (§Psicoanálisis muerto analiza); DELEUZE, ID, 347-55 (§Cinco propuestas sobre el psicoanálisi); y 2R, 87-95 (§Cuatro propuestas sobre psicoanálisis).

113 De allí que Paul Lafargue, yerno de Marx (y agente provocador anti-anarquista), reivindicó *El derecho a la pereza* (1880); cf. MOI NON PLUS, *El derecho a la pereza*, animación en stop-motion (año 2015). Disponible en YouTube.

del "esfuerzo", del "sacrificio" y la "competencia" social y laboral algo digno de alabanza e imitación. Supina mistificación, pues: «la mistificación consiste en hacernos creer que hay buenas tristezas; en términos de potencia, no puede haber tristeza buena porque toda tristeza es una *disminución* de potencia» (MS, 231). Toda tristeza es mala *porque* es el efecto de la depotenciación (alienación y fiolismo) total de nuestras fuerzas creativas:

> Vivimos en un mundo más bien desagradable, en el que no sólo las personas, sino también *los poderes establecidos*, tienen interés en comunicarnos *afectos tristes*. La tristeza, los afectos tristes son todos aquéllos que disminuyen nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos *para convertirnos en esclavos*. El tirano, el cura, el ladrón de almas, necesitan persuadirnos de que la vida es dura y pesada. Los poderes tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos, o, como dice Virilio, de administrar y de organizar *nuestros pequeños terrores íntimos* (Parnet/ Deleuze, DI, 75).

Trabajar «no constituye ninguna dicha, sino una *maldición*» (DK, T1.V2., 616), una completa desgracia. Desventura. Evidentemente, en el caso de las mujeres, trans, travestis, etc., una doble y triple maldición. El actual orden establecido no se sostiene sino efectuando sistemáticamente su estrategia de poder fundamental, a saber, dividir las fuerzas de manera disimétrica y jerárquica, para poder así «reproducir a la clase obrera como una clase *dependiente del salario*» (DK, T1.V2., 715); o a lxs trabajadorxs dependientes de sus patrones, a los representadxs (dirigidxs) dependientes de los representantes (dirigentes y directores), a las minorías dependientes de las mayorías, a las mujeres dependientes de los varones, a lxs estudiantxs dependientes de lxs profesorxs, a los neuróticos y "anormales"

dependientes de sus psicoanalistas/psiquiatras, y así en todos los niveles de las relaciones macro y micro-sociales, hasta llegar a la dependencia generalizada respecto del Estado.

7.a. ¿Re-distribuir las riquezas y aumentar el consumo? Problemas del programa mínimo

A la hora de organizar nuestras prácticas auto-emancipatorias y de liberación colectiva, nunca debemos olvidar, por lo tanto, que (al nivel de las fuerzas) nos enfrentamos no *únicamente* a unos 'individuxs' explotadorxs, no *únicamente* a una 'clase' (y a unos grupos económicos) explotadora y usurera; todo esto existe, evidentemente. Además, nos enfrentamos a toda una manera de metabolizar y de sintetizar, o sea, de operar flujos/cortes, de hacer un *uso* determinado de las síntesis (conexiones) en y entre las fuerzas y energías productivas. Es por esto que el análisis materialista y micro-físico —que Marx llama «el metabolismo social» y que Guattari llama «el metabolismo del inconsciente social»—, privilegia siempre la esfera de la «producción» como *la más fundamental*, como siendo la que determina a las restantes esferas de la actividad humana, aunque siendo a la vez también co-determinada por éstas. El proceso de metabolismo social *y* libidinal (del inconsciente) es primero, pero *co-existe* con y funciona gracias al metamorfismo (o los ciclos de mutaciones o cambios de forma). Lo mismo vale para la economía deseante (para las síntesis del inconsciente); por eso en *Anti-Edipo* Guattari/Deleuze decían, respecto de la producción deseante (del metabolismo del inconsciente), que «no hay más que la libido que pasa por metamorfosis».

En cambio, es típico del análisis místico, teológico, trascendente, burocrático y tecnocrático, sacerdotal o moralista privilegiar las esferas de la «distribución» y del «consumo» por encima de la de «producción», tomándolas además como esferas autónomas e independientes entre sí. Uso fetichista-patriarcal del pensamiento: por más que sus intenciones sean progresistas y humanistas, por más

que sus intenciones sean, como dice Nietzsche, las de «mejorar» a la humanidad, no acaban sino haciendo amigable, tolerable y blanda la explotación y la esquizofrenia propia del sistema de producción (y de vida) capitalista *y* estatal. Todos sus «piadosos deseos se convierten, al realizarse, precisamente en su contrario» (DK, T3.V7., 775). Es lo que dice Guattari acerca del carácter «reformista» de nuestras actuales formaciones de poder: «tiene por objeto sobre todo "volver tolerables" las formas contemporáneas de super-alienación» (LF, 122)[114]. Ya en 1891, después de cumplir una condena en prisión, Oscar Wilde apuntó contra los filántropos y los humanistas que desean *reformar* el sistema actual (incluido el sistema penal y carcelario), así como contra lo que él llamaba «la tiranía industrial» y el «socialismo autoritario»[115].

Al privilegiar *únicamente* las esferas de la «distribución» y del «consumo» (olvidando que el «valor» de los 'valores de uso' se crea, con gasto de tiempo de trabajo humano, en la esfera de la «producción»)[116], el horizonte reivindicativo queda reducido al límite *mínimo* (o al programa mínimo de reivindicaciones inmediatas). Queda reducido a lograr una "justa re-distribución" de las riquezas, los impuestos y *stocks*, a aumentar el "poder de compra" (consumo) de lxs trabajadorxs, a buscar una "movilidad social ascendente", a "regular" estatalmente algunos precios de mercado (los de los artículos más básicos de consumo), a mejorar los "canales de crédito" y de pago "en cuotas" (endeudamiento flexible, que nos entrampa a lxs trabajadorxs en un sistema tecnocrático bancario y financiero de *deuda infinita*). Guattari nos advertía ya en

114 Lugar común en el ejercicio de poder bajo nuestras formaciones sociales actuales: «En virtud de la ley de igualdad, quien posea diez veces más, deberá pagar diez veces más, [pero] quien simplemente posee lo necesario, no deberá pagar nada. [Aunque] es cierto que el 'derecho de propiedad' *es el más sagrado* de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma libertad, [...] porque la propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos» (cf. ROUSSEAU, J-J., *Discurso sobre la economía política* [1755], pp. 46; 34).

115 WILDE, O., *El alma del hombre bajo el socialismo* [1891], pp. 1244; 1247.

116 MARX, DK, T1.V1., 230: «Sólo el *tiempo* de trabajo socialmente necesario cuenta como formador de valor».

1966, antes del Mayo Francés, acerca de esta trampa progresista del programa mínimo:

> La reivindicación revolucionaria no está ni esencial ni exclusivamente situada en el nivel de los bienes "de consumo"; abarca igualmente una consideración del deseo. La teoría revolucionaria en la medida en que mantenga sus reivindicaciones *únicamente* en el nivel del aumento de los medios de consumo, *refuerza indirectamente una actitud de pasividad en la clase obrera*. No es con referencia al consumo que hay que perfilar una sociedad comunista, sino en relación al deseo y a la finitud humana (Guattari, PT, 199).

Es, por lo demás, una posición política que en esa misma época tenían autoras y movimientos feministas auto-emancipatorios. Valerie Solanas nos advertía en su manifiesto de 1967 que «la destrucción *total* del sistema basado en el 'trabajo' y en el 'dinero' (y no el logro de la "igualdad económica" en el seno del sistema masculino) *liberará* a la mujer del poder masculino»[117], y apenas unos pocos años después Carla Lonzi y las mujeres del movimiento de 'Rivolta Femminile' lo reafirmaban, así como el feminismo negro de 'La colectiva del Río Combahee':

> La mujer se halla sometida, toda la vida, a la dependencia económica (primero de la familia del padre, luego del marido). Pero su *liberación* no consiste en lograr la "independencia económica", *sino en demoler* aquella institución que la ha hecho más esclava, y durante más tiempo, que los esclavos. […] Para la mujer, liberarse no quiere decir aceptar una vida idéntica a la del varón, que es invivible. […] La "paridad retributiva" es uno de nuestros «derechos», *pero nuestra opresión es otra cosa*.

117 SOLANAS, Valerie, *S.C.U.M. Manifesto* [1967], pág. 9.

> ¿Nos basta la "paridad salarial", cuando ya cargamos sobre las espaldas con las horas del trabajo doméstico? (Lonzi, SH, 44; 15; 18)[118]

> Reconocemos que la liberación de toda la gente oprimida requiere la *destrucción* de los sistemas político-económicos del capitalismo y del imperialismo tanto como el del patriarcado. Somos socialistas porque creemos que el trabajo se tiene que organizar *para el beneficio colectivo de los que hacen el trabajo y crean los productos*, y no para el provecho de los patrones. Los recursos materiales tienen que ser distribuidos igualmente entre todos que creen estos recursos. No estamos convencidas, sin embargo, que una revolución socialista que no sea también una revolución feminista y anti-racista nos garantizará nuestra liberación (La Colectiva del Río Combahee, FN, 176).

Al reducirlo todo a un simple asunto de "re-distribución" (de los impuestos, la riqueza y los stocks) y de aumento del "consumo" se omiten, convenientemente, varios pequeños detalles. En primer lugar, (1) se omite que «los 'impuestos' son la *base económica* de la máquina de gobierno», y que por lo tanto —a menos que se revolucionen completa y radicalmente las relaciones sociales de producción capitalistas—, el impuesto «presupone las diferentes fuentes de 'ingresos' (venidas de las diferentes clases sociales), es decir, *presupone* la sociedad capitalista»[119]. En segundo lugar, (2) se omite que «cualquiera que sea el modo en que se fijen o "regu-

118 Cf. asimismo: DALLA COSTA, Mariarosa & JAMES, Salma, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad* [1953-1971]; EISENSTEIN, Zillah (comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista* [1978]; DELPHY, Christine, *Por un feminismo materialista. 'El enemigo principal' y otros textos* [1970-1981]; DALLA COSTA, M., *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista [1970-2007]*; FORTUNATI, Leopoldina, *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital* [1981].

119 MARX, K., *Crítica al programa de Gotha* [1875], pág. 27. En adelante: (PG).

len" entre sí los precios de las distintas mercancías, *la ley del valor* domina su movimiento» (DK, T3.V6., 224). Con lo cual, estén o no estén "cuidados" los precios por el Estado (y tanto mejor si lo están), ello no modifica ni un ápice la aplicación de la siniestra y terrorífica ley del «valor-trabajo» (ley que es el corazón de la producción y del mercado capitalistas)[120]. En tercer lugar, (3) se omite que "re-distribuir" de otro modo (supuestamente "más justo") las riquezas no significa (en tanto no se destruya la relación capitalista) otra cosa que distribuir de otro modo (supuestamente "más justo") la plusvalía general, el *trabajo no-pagado* a lxs trabajadorxs. Pero allí donde subsiste la extracción de plusvalía, la extorsión de trabajo no-pagado, no puede haber *ningún tipo* de justicia. Porque el capital

> es esencialmente *mando* sobre el trabajo no-pagado [o plus-trabajo]. Toda *plusvalía* (*cualquiera* sea la forma especial de ganancia, interés, renta, etc., en que cristalice después) es, sustancialmente, materialización de tiempo de trabajo no-pagado. El misterio de la autovalorización del capital se resuelve en su *poder para disponer* de una determinada cantidad de trabajo ajeno no-pagado (Marx, DK, T1.V2., 290).

> La fuerza de trabajo, además de agregarle al producto terminado *su propio* «valor», le agrega continuamente *plus-valor* (la encarnación de trabajo no-pagado). El "producto terminado", por consiguiente, hace circular y transforma en «dinero» *ese* plus-valor. […] Una capa de trabajo tras otra va depositándose en el producto terminado: no sólo el «valor» de la fuerza de trabajo gastada, sino también el plus-valor se transfiere al producto *constantemente* durante el proceso laboral. […] La

120 Contra quienes niegan que la ley del valor-trabajo rija la economía, cf. ASTARITA, R., *Valor, Mercado mundial, y Globalización* [2004].

> producción capitalista desarrollada presupone que al obrero se le paga en dinero. [...] Pero la *creación del plus-valor* (y por ende, la capitalización de la suma de valor adelantada) no surge de la *forma dineraria* del «salario» (o del capital desembolsado en la adquisición de fuerza de trabajo). Surge del intercambio de «valor» por «fuerza creadora de valor» (de la conversión de una magnitud constante en una variable); [surge cuando] una suma de valor dada se cambia por 'fuerza de trabajo' que se valoriza, *que crea valor:* que no sólo reproduce el «valor» pagado a cambio de ella por el capitalista, sino que *al mismo tiempo produce una plusvalía* (un «valor» *antes inexistente* y que ningún equivalente había comprado) (Marx, DK, T2.V4., 201; 281; 267; 264).

Con lo cual, nunca se problematiza el corazón del sistema patriarcal capitalista, o sea, *la existencia misma* de la «plusvalía» (de la explotación), y por lo tanto, del plus-trabajo (o sobre-trabajo no pagado), sino que el problema se reduce sólo a cómo será "repartida" y "dirigida" dicha explotación (cómo será redistribuido el sobre-trabajo, y por lo tanto, cómo será redistribuida la falta, la carencia, la anti-producción inyectada una y otra vez en el seno mismo de la producción) (DK, T2.V4., 148). Plantear únicamente otra "distribución" de la plusvalía social general conduce solamente a cambiar «la relación en que varias personas se reparten la plusvalía», el trabajo ajeno no-pagado, lo cual justamente «*no altera para nada* la magnitud ni la índole de la plusvalía» (DK, T3.V6., 50). Desde una perspectiva crítica (que parta de un análisis metabólico de la sociedad actual), nunca debemos olvidar que «la tasa real del plusvalía no expresa otra cosa que la *relación* entre un capital variable [el trabajo] empleado en un determinado espacio de tiempo y la plusvalía producida en el mismo espacio (o la masa de trabajo *no pagado* que el capital variable utilizado durante ese espacio de tiempo pone en movimiento).

[...] La tasa real del plusvalía expresa *el grado de explotación* a que está sometido el trabajo» (DK, T2.V4., 372)[121].

Ni tampoco altera radicalmente la jerarquía social *y* económica (*y* sexual, de género, racial, etc.), y todo el sistema de privilegios y de autoridad. Por eso, esta posición progresista y reformista de interés (la re-distribución de la riqueza y el mejoramiento de lo ya existente) es perfectamente compatible con una posición de deseo reaccionaria (la re-distribución de la explotación, la mutilación, la alienación, la falta, la carencia):

> una libido verdaderamente inconsciente, un amor desinteresado: esta máquina es formidable. […] Comprendemos que hombres cuyas catexis preconscientes de interés no van (o *no deberían* ir) en el sentido del capitalismo, mantengan sin embargo una catexis libidinal inconsciente *adecuada al capitalismo o que apenas le amenaza*. Sea que localicen su interés preconsciente en el "aumento de salario" y en la mejora del "nivel de vida".
>
> […] Nunca ha habido, salvo en la ideología, un capitalismo humano, liberal, paternal, etc. El capitalismo se define por una crueldad incomparable al sistema primitivo de crueldad, por un terror incomparable al régimen despótico de terror. Los 'aumentos de salarios', la mejora del 'nivel de vida' son realidades: pero realidades que se originan *en tal o cual axioma suplementario* que el capitalismo siempre tiene la capacidad de *añadir* a su axiomática en función de un ensanchamiento de sus límites ("Hagamos el New Deal*",* "queramos y reconozcamos sindicatos fuertes", "promovamos la participación"). Sin embargo, en la realidad ensanchada que condiciona esos islotes, la *explotación* no deja de endure-

121 El Capítulo VII (La tasa de plusvalía) del T1.V1. comienza analizando, precisamente, «el grado de explotación de la fuerza de trabajo».

> cerse, la *carencia* es habilitada del modo más sabio. […] Todo es demente en el sistema: la máquina capitalista se alimenta de flujos descodificados y desterritorializados; los descodifica y los desterritorializa aún más, pero *haciéndolos pasar por un aparato axiomático* [o sea, por el Estado], que los conjuga y que, en los puntos de conjugación, produce seudo-códigos y re-territorializaciones *artificiales* (AE, 385; 384).

Complementariedad y complicidad entre el reformismo, la tecnocracia, y el fascismo (al nivel metabólico). De modo que al final de cuentas, y como lo vimos arriba en Deleuze y Guattari, no se escapa *en lo más mínimo* al «plan del capital». En primer lugar, no se escapa a dicho plan al nivel metamórfico y estratificado, por la razón obvia de que ningún Estado-nación, ni siquiera el más Benefactor e hiper-keynesiano (los llamados regímenes de «economía mixta»)[122], es capaz de subsistir sin realizar operaciones capitalísticas de todo tipo (que lo obligan a replegarse sobre las distintas fases de metamorfosis del «valor» y del dinero mundial). De 1977 a 1988, Claire Parnet, Guattari y Deleuze sostenían que el Mercado mundial capitalista traba necesariamente una relación de «más allá» con respecto a todos los Estados-nación:

> Sólo se puede pensar el Estado en relación con su 'más allá' (el mercado mundial único), y con su 'más acá' (las minorías, los devenires, la gente). En el 'más allá' reina el *dinero:* es él quien se comunica. Y lo que actualmente nos hace falta no es una crítica del marxismo sino una teoría

122 MATTICK, P., *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta* [1965-69], pág. 529: «Ni deseoso ni capaz de *terminar* con el sistema de explotación del trabajo, el sistema de 'capitalismo de Estado' también prefiere el trabajo 'asalariado' al trabajo 'forzado', y por esta razón *adopta el mecanismo de la economía de mercado* siempre que ello es posible. [...] El sistema de 'capitalismo de Estado' se niega a reconocerse tal como es, es decir, un *sistema de explotación* basado en el control directo de una minoría dirigente sobre una mayoría dirigida». En adelante: (MK).

> moderna del dinero tan buena como la de Marx y capaz de continuarla (los banqueros están más preparados que los economistas para suministrar los elementos de esta teoría). […] Lo único universal del capitalismo es el mercado. No hay Estado "universal" porque ya existe un mercado universal cuyos focos [foyers] y cuyas Bolsas de valores [Bourses] *son los Estados* (Deleuze, CV, 171; 190)

> Lo que caracteriza nuestra situación actual está a la vez *más allá* y *más acá* del Estado. El desarrollo del mercado mundial, el poder de las sociedades multinacionales, el esbozo de una organización «planetaria», la extensión del capitalismo a todo el cuerpo social, forman, *más allá* de los Estados nacionales, una gran máquina abstracta que sobre-codifica los flujos monetarios, industriales y tecnológicos. Al mismo tiempo, los medios de explotación, de control y de vigilancia, se hacen cada vez más sutiles y difusos, en cierto modo moleculares (los obreros de los países ricos participan *necesariamente* del saqueo del Tercer Mundo, los hombres en la sobre-explotación de las mujeres, etcétera) (Parnet/Deleuze, DI, 169)[123].

El cuerpo social y la contextura misma de nuestras sociedades estatales, todo su armazón institucional y jurídico-legal, todas sus instancias de estratificación (económica, social, profesional o laboral, sexual, racial, etaria, etc.), están ahí para expresar y realizar las exigencias del sistema de producción y de realización del «valor» (económico y de deseo). Con lo cual, realizan y actualizan la ley del valor-trabajo, el sistema de trabajo asalariado (de sobre-trabajo), la propiedad privada (que supone la división del trabajo, la cual a su vez supone la división de clases, sexos, géneros, sexualidades, etc.),

123 En 1977 encontramos este mismo tema en esa gran obra de Guattari llamada *La Revolución Molecular*, aunque de una manera mucho más desarrollada y detallada (cf. RM, §Socialdemócratas y eurocomunistas frente al Estado, 127-143). Precisamente el capítulo se divide en dos partes, tituladas «más allá del Estado» y «más acá del Estado».

y el dinero (equivalente general que mistifica y vuelve abstractas todas las relaciones de poder tal y como están establecidas). En segundo lugar, y como lo acabamos de ver, tampoco se escapa evidentemente al plan del capital en el nivel metabólico, infraestructural, molecular, es decir, al nivel de la red de relaciones sociales de producción y reproducción (relaciones de poder).

Pero el terror es aún peor: dado que «la sociedad es esquizofrenizante al nivel de su *infraestructura*, de su *modo de producción*, y de sus *circuitos económicos* capitalistas más precisos» (AE, 372), ocurre que al no transformar la sociedad de una manera radical y auto-emancipatoria al nivel de su infraestructura misma, no nos desmarcamos tampoco del capitalismo en el nivel de la producción de deseo (de la producción deseante o producción de inconsciente); y entonces, nuestra libido continúa cargando (invistiendo o catextizando) con energía positiva al socius patriarcal capitalísitico tal y como *ya* está establecido. De más está decir que, en este mundo, incluso los valores sexuales y eróticos están replegados sobre valores capitalísticos (y los varones prostituyentes exigen su poder, es decir, su "derecho" a celebrar "contratos de trabajo" con una mujer en situación de prostitución o explotación sexual). Por lo tanto, y puesto que «el principio más general del esquizo-análisis dice, siempre, que el deseo es *constitutivo* de un campo social» (AE, 358), y que las catexis libidinales inconscientes son «partes constituyentes» del campo social (AE, 373), resulta obvio concluir que por más que se modifique la "re-distribución" de la riqueza, aún así se nos seguirá produciendo una subjetivación libidinalmente *deseosa* de la actual Desventura: deseosa de esta horrible catástrofe de alienación y de violencia en la que estamos inmersxs y enchastradxs, atravesadxs por toda clase de jerarquías, posiciones de autoridad, beneficios y privilegios de poder de todo tipo. Esa subjetivación es la de la servidumbre voluntaria, re-producida también por lxs plebeyxs o esclavxs libertxs (que, como veremos, es lo que devenimos nosotrxs lxs productorxs sociales). Quedan intactos el Edipo, el falo, la castración, la falta

(carencia), junto con todas las instituciones que para Marx eran el santo y seña de la sociedad capitalista: «la propiedad, la familia, la religión, el orden» (DB, 25); reinado terrorífico del *trabajo abstracto* (productivo y reproductivo) y del *deseo abstracto*: «Como dijo Marx, es en el capitalismo que la esencia se vuelve subjetiva (actividad de producción en general), y que el trabajo abstracto se vuelve algo real. [...] Lo mismo ocurre con el deseo abstracto como libido, como esencia subjetiva. [...] El trabajo abstracto (alienado en la *propiedad privada* que reproduce los límites interiores siempre ampliados) y el deseo abstracto (alienado en la *familia privatizada* que desplaza límites interiorizados siempre más pequeños). La doble alienación trabajo-deseo no cesa de crecer» (AE, 312; 348). Al plantear únicamente los problemas desde la perspectiva de la "re-distribución" no se escapa ni al capitalismo ni a la esquizofrenia, porque no se escapa al Patriarcado (Desventura milenaria); régimen de alienación social, sexual, libidinal, y de alienación mental.

En resumen, se omite completamente problematizar la lógica misma de la «producción» social *y* de las «relaciones sociales» de producción y de reproducción; y por lo tanto, de las relaciones de poder. Se omite problematizar la «división del trabajo» (división que es económica, social, sexual, sexista, etaria, racial, capacitista, esteticista, etc.)[124], y por lo tanto, las formas de *jerarquía*, *autoridad*, *mando* y *obediencia*, y todas las *prácticas* que son necesarias para que la máquina funcione y produzca las riquezas (más allá de cómo se distribuyan, y según qué vara de "justeza"). Nada de esto es puesto en cuestión.

> La concepción que sólo considera históricas las relaciones de «distribución», pero no las de «producción», [es] la concepción de la economía burguesa. [Puesto que] formas determinadas de distribución *presuponen* [a] determinados caracteres sociales de las condiciones

124 GUATTARI/DELEUZE, MM, 374: «La respuesta del Estado es *dirigir* las obras: introducir en todas las divisiones del trabajo la distinción suprema de lo intelectual y lo manual, de lo teórico y lo práctico, copiada de la diferencia "gobernantes/gobernados"».

> de producción y [b] determinadas relaciones sociales entre los agentes de la producción. O sea que *la relación concreta de distribución no es más que expresión de la relación de producción* históricamente determinada (Marx, DK, T3.V8., 1119-20).

Estas son las razones por las cuales Marx puede decir que el horizonte *mínimo* (o programa mínimo) es, entonces, el horizonte o programa burgués, que sólo piensa los fenómenos en el plano de la distribución/intercambio: «No ver en el carácter del 'modo de producción' *la base* del 'modo de intercambio' que le corresponde, sino a la inversa, está muy de acuerdo con el horizonte burgués [*dem bürgerlichen Horizont*], donde el "hacer negocios" [*das Geschäftchen-machen*] ocupa toda la mente» (DK, T2.V4., 137). Es la razón por la cual privilegian únicamente la "revolución política" (cambio o pase de manos en la administración del Estado), y desestiman todo intento de auto-emancipación colectiva y directa *social y deseante*, así como toda revolución molecular, cotidiana, aquí & ahora, en las propias prácticas y en las propias relaciones concretas (en la casa, en la cama, en el trabajo, en la militancia, en la Escuela, en la Universidad y la Academia, en el Hospital, en al arte, en el cine, en el deporte, en los clubes, en los grupos, partidos, organizaciones, en todos lados). Por el contrario: «no hay revolución conforme a los "intereses" de las clases oprimidas *a menos que el deseo haya adoptado una posición revolucionaria* que comprometa a las propias formaciones del inconsciente. Porque el deseo, en todos los sentidos, forma parte de la infraestructura (no creemos en absoluto en conceptos como el de 'ideología', que no sirve de nada a la hora de analizar los problemas)» (CV, 27). Conclusión: «bajo el pretexto de ocuparse solamente de la riqueza de la Nación y de los recursos del Estado, declaran, *de hecho*, los intereses de la clase capitalista (y el enriquecimiento en general) como los fines últimos del Estado, y proclaman la sociedad burguesa» (DK, T3.V8., 999). Pero no sólo acaban declarando como universales los fines del

capital, sino que acaban por eso mismo declarando como universales los fines del Patriarcado hetero-cis y blanco, capacitista, biologicista, especista, esteticista, etarista, etc. En la base del horizonte burgués bulle el horizonte patriarcal.

Finalmente, todas esas reivindicaciones mínimas plantean los problemas únicamente en la esfera de las «necesidades», y *desestiman totalmente el plano del «deseo» y de las catexis sociales inconscientes*. Se escamotea, por lo tanto, el verdadero rol macro *y* micro-físico del ejercicio de poder de Estado *y* del capitalismo; error en el que cae todo estatismo, sea social-demócrata, pluralista, o marxista-leninista, trotskista, etc. Contrariamente, el análisis micro-físico y metabólico de Marx nos dice que es en la esfera de la «producción» donde hay que poner el ojo:

> Una producción determinada, por lo tanto, *determina* un consumo, una distribución, un intercambio determinados, *y relaciones recíprocas* determinadas entre estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción está a su vez *determinada* por los otros momentos. Por ejemplo, cuando el mercado (o sea la esfera del cambio) se extiende, la producción amplía su ámbito y se subdivide más en profundidad. Al darse transformaciones de la distribución se dan cambios en la producción del caso, por ejemplo, de la concentración del capital o de una distinta distribución de la población en la ciudad y en el campo, etc. Finalmente, las necesidades del consumo determinan la producción. Entre los diferentes momentos, tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en los *conjuntos orgánicos*[125].

125 MARX, K., *Introducción general a la crítica de la economía política* [1857], pp. 49-50. En adelante: (EI). Marx aclara (DK, T1.V1., 43) que las "necesidades" pueden venir del «estómago» (*Magen*) o de la «fantasía» (*Phantasie*); que pueden ser biológicas, o fantasmeadas por la sociedad. Cf. asimismo, DK, T2.V4., 117.

Guattari/Deleuze toman este postulado de la *Einleitung* (1857): no hay más que producción; producción de producción, producción de registro, producción de consumo (AE, 47). Ahora bien, es precisamente en la *Einleitung* donde Marx estudia la *relación* entre todas estas esferas de la actividad humana. Si nos centramos, por ejemplo, en la relación entre la «producción» y el «consumo», vemos que la producción *es* consumo en un doble sentido (consumo productivo *y* producción consumidora); pero también el consumo *es* producción, también en un doble sentido, especialmente porque «crea el impulso a la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción» (EI, 41). La esfera del consumo y de la producción son complementarias y co-determinantes una respecto de la otra:

> El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta de la de aquel que devora carne cruda con ayuda de sus manos, uñas y dientes. No es únicamente el 'objeto' de consumo sino *el modo de consumo* lo que la producción produce. La producción crea, pues, al 'consumidor' (la producción no solamente provee un material a la necesidad, sino también una necesidad al material). […] El 'objeto' de arte, de igual modo que cualquier otro producto, *crea* un 'público' sensible al arte, *capaz de* goce estético (de modo que la producción no solamente produce un 'objeto' para el 'sujeto', sino también un 'sujeto' para el 'objeto' (Marx, EI, 42).

Así como es una "robinsonada" creer que los seres humanos somos egoístas o altruistas *por naturaleza*, lo es también creer que *producimos* y *consumimos* "libremente". El «libre albedrío» es metafísica pura, cristianismo. La tan alabada "libertad del consumidor", junto con los "derechos del consumidor" que el Estado en teoría garantiza,

de la mano de sus "defensores de pueblo", todo eso no es sino una ficción. El *modo* de consumir, el *objeto* de consumo, y las *necesidades* mismas (que nos hacen desear y demandar bienes, mercancías, y servicios), todo eso ya está pre-fabricado de antemano en la inmanencia del metabolismo capitalista. Ninguna libertad de la voluntad, ninguna indeterminación de la voluntad, sino una voluntad *ya maquinada* (que experimenta "necesidades" ya pre-fabricadas en la infraestructura de la producción deseante). En otros términos: la producción y el consumo, además de los 'objetos', producen simultáneamente a los 'sujetos' (*modos de subjetivación*). Nuestras «necesidades» y nuestros «deseos» (que no son lo mismo), incluso nuestras «fantasías», nos son producidas *de antemano* en un movimiento de automatismo modulado

> ¿Qué es entonces lo "racional" en una sociedad? Puesto que los 'intereses' *ya están definidos* por el marco de una sociedad, lo "racional" es el modo en el que la gente los persigue y se propone su realización. Pero bajo los 'intereses' están los 'deseos', las 'posiciones de deseo', que no se confunden con las 'posiciones de interés' pero de las cuales *dependen* estas últimas, tanto en su determinación como en su distribución[126].
>
> Cuando los problemas son planteados en términos de 'necesidad', lo invocado es, finalmente, una instancia que se supone 'juez' de la naturaleza de esas necesidades, de su *repartición*, y de la medida de su satisfacción. Plantear los problemas en términos de 'necesidades' es hacer un llamado a aquello que aparecerá como organización de *partido*. Por el contrario, hablar en términos de 'deseos' remite a decir que *la instancia del deseo es el único juez de los deseos que ella porta,* sea un individuo o un grupo, ya no el sujeto (pues no hay sujeto del deseo). [...] En la idea de «necesidad» se encuentra fundamen-

126 GUATTARI/DELEUZE, *Sobre capitalismo y deseo* [1973], en: ID, 334.

> talmente la idea de '*falta*' de algo, y creo que desde que algo falta, hay forzosamente un *juez* que va a evaluar la falta y la relación de lo que falta con la falta misma, es decir con la necesidad. […] En la «necesidad» está inscrita la falta. […] Por el contrario, si *el* «*deseo*» *es un proceso*, es evidente entonces que sólo el grupo o el individuo que lo porta es juez de *su* propio deseo. La sociedad siempre produce la represión del deseo en nombre de que "la gente tiene necesidades y nosotros nos encargamos de satisfacerlas". La represión del deseo nunca se hace en nombre de que hay deseos y hay que tenerlos en cuenta, sino apelando a ser "razonables", siempre en nombre de la 'necesidad' (Deleuze, D1, 222; 227)

El capitalismo es, también, un modo de producción de la subjetivación humana, que es estandarizada *y a la vez* singularizante (personalizada, pastoral); de allí que el esquizo-análisis tenga una tarea destructiva respecto al psicoanálisis y la psiquiatría, en cuanto que devienen disciplinas que garantizan y apuntalan la Ley y el Orden de sentidos y valores tal y como están establecidos. Guattari decía en 1977 que «la psiquiatría y el psicoanálisis se corresponden con formas *tecnocráticas* avanzadas de vigilancia y control que están todavía en proceso de perfeccionamiento. […] Considerar que el deseo sólo puede basarse (simbólicamente) en su propia castración, en su propia impotencia, presupone todo un trasfondo político y micropolítico. […] La escuela lacaniana resulta mucho más *despótica* desde el punto de vista de la teoría y la institución, y mucho más rigurosa desde el de la sumisión a través del lenguaje» (RM, 272; 274)[127].

127 Diez años antes, Guattari lanzaba ya: «El psicoanálisis, sobre todo el de los epígonos, [...] tiene que ocuparse de una cierta categoría de neuróticos, y además de ciertos aspectos de ellos, de un número limitado de enfermedades mentales, y también de categorías sociales bien precisas, y de un medio cultural bien delimitado. Podríamos imaginar que a medida que el psicoanálisis evolucione, los psicoanalistas ya no podrán preocuparse en cuidar a los enfermos *sino solamente a los burócratas*...» (PT, 66-67). Y contra el *stalinismo* del doctor Lacan, con su «terrorismo intelectual y sentimental», cf. DELEUZE/LYOTARD, *Acerca del departamento de psicoanálisis de Vincennes* [1975], en: 2R, 71-72.

La sociedad actual nos ofrece un sistema de salud consistente en "tratamientos" y "curaciones" (emparches), pero es ella misma la que nos enferma y mutila: la trampa crea aquello que caza. Por eso Marx se gasta, a lo largo de todo *El Capital,* en mostrarnos cómo (en el nivel de las 'necesidades' y del consumo) ni siquiera sabemos qué es lo que comemos y bebemos cotidianamente, dado que todos los alimentos y bebidas que consumimos lxs trabajadorxs están, necesariamente, rebajados, adulterados y envenenados; y también los medicamentos (DK, T1.V1, 212; T1.V2. 743). Adulteración que el capitalista no comete, únicamente, porque es un cruel individuo malicioso e insensible (¡el problema no es moral!), sino porque así se lo impone despóticamente la fuerza de las cosas, es decir, la lógica de la *libre competencia* (DK, T1.V1., 325-26) inmanente a la producción capitalista: hay que abaratar, como sea, los costos de producción para extraer el máximo de plus-valor (DK, T1.V1., 221, 298-300; T3.V6., 102; 104). La adulteración y «falsificación» (*der Fälschung*) es un resultado directo «del fanatismo del capitalista por "economizar" los medios de producción» (DK, T3.V6., 101). Bajo el patriarcado capitalista no sabemos ni siquiera qué es lo que consumimos, aún cuando todos los productos y medicamentos tienen su "etiqueta" y "prospecto"; y sobre esto, reina un auto-engaño colectivo: «En la sociedad burguesa prevalece la *fictio juris* [ficción jurídica] de que todo comprador de mercancías tiene un conocimiento enciclopédico acerca de las mismas» (DK, T1.V1., 44). Gracias al desarrollo de los procesos de trabajo (cada vez más precisos), al avance de las investigaciones genéticas y moleculares, y al perfeccionamiento de la industria agro-química, y al "secreto de fabricación" (prerrogativa del capital y de sus 'derechos' de patentamiento), es que hoy no sólo ni siquiera sabemos *qué* comemos (cuáles son los componentes reales de los alimentos y medicamentos, incluidos los que vienen directamente de la tierra), sino que tampoco sabemos *cómo se hace* lo que comemos o ingerimos (siguiendo qué procesos productivos de fabricación y empaquetado). De allí todo

el ejército de nutricionistas, médicos de la alimentación (algunos incluso tienen su propia marca de productos "saludables"), químicos y farmacéuticos vendedores de polvos y pastillas, dietólogos varios, y demás agentes sociales especialistas "en el cuerpo" y "en la salud" (que no dejan de circular *cotidianamente* en la TV y los medios de comunicación masiva) que funcionan, lo quieran o no, como "domadores" y "formadores" (educadores) de la subjetivación *y* del deseo, es decir, como axiomatizadores de los peores poderes y de las violencias más aplastantes, toda vez que no ponen radicalmente en cuestión ninguno de estos problemas[128]. Pretendiendo "cuidar" el metabolismo de las personas, actúan como curadores del metabolismo de la sociedad patriarcal estatal *y* capitalista. Por su parte, el negocio del *marketing* y la publicidad se sirven de estos mismos agentes y "profesionales" del cuerpo para pintar a sus productos como "naturales", y por lo tanto, "saludables" ("garantía de confianza"). Se nos vampiriza simultáneamente con un modelo falso (patriarcal) de 'belleza' y 'salud', de alimentación, de 'peso y altura' normal e ideal ("media"), etc. La actual salud es insalubre, violenta, delirante. El poder de Estado se ejerce, evidentemente, también a través de sus Ministerios y sus Secretarías de Salud y de Alimentos; así como a través de sus oficinas de publicistas, sus *coaches*, asesores de imagen, managers, sus "creativos", sus relacionistas públicos, etc.

Postulado *eco-feminista:* se torna cada vez más necesario revolucionar aquí & ahora, también, nuestra propia alimentación y el *modo* como nos alimentamos:

> La ingeniería genética se ofrece como una tecnología "verde" a escala mundial. El presidente Bush decretó en mayo de 1992 que los alimentos genéticamente modificados debían considerarse alimentos *naturales* y, por lo tanto, *seguros*. Pero la ingeniería genética no es

128 Frase inquietante de Freud: «Un día la bioquímica habrá de ofrecernos una sustancia cuya presencia provoque la excitación sexual masculina, y otra que provoque la femenina» (cf. *Sobre la sexualidad femenina* [1931], pág. 241). El patriarcado ya ha desarrollado la primera.

> natural ni segura. […] Cuando nos invitan a que *confiemos* en los alimentos genéticamente modificados, nos están pidiendo que confiemos en las mismas empresas que añadieron pesticidas a nuestros alimentos. Monsanto [hoy, Monsanto-Bayer], que ahora se presenta como una empresa "verde", nos decía que "sin productos químicos, muchos millones más de personas pasarían hambre". Ahora, después de que el accidente de Bhopal modificara la imagen de estos venenos, Monsanto, Ciba-Geigy, Dupont, ICI y Dow Chemical nos dicen que desean ofrecernos productos "verdes" (!)[129].

De allí que, lo decimos una vez más, luchar *únicamente* al nivel del "programa mínimo", como lo es aspirar a una "justa" re-distribución de los stocks y los impuestos no nos hace bajo ningún punto de vista escapar al «plan del capital», sino que por el contrario, nos engancha *aún más* a él, nos captura y nos entrampa aún más (axiomatización y re-territorialización). Marx y Engels nos decían en 1845 que «únicamente la *superstición* política» es capaz de imaginar que, en nuestros días, la vida burguesa es mantenida solamente por el Estado: «por el contrario, el Estado es mantenido por la vida burguesa» (SF, 138). Pero todo esto no significa, ¡para nada!, que debamos renunciar, abandonar o desestimar las luchas y las reivindicaciones sociales al nivel de los axiomas: luchar por la suba de los salarios (aumento del "poder de compra" o poder de consumo), por la baja de los impuestos y de los servicios públicos, por la igualdad salarial entre varones y mujeres, trans, travestis (Ley Diana Sacayán), por el cupo laboral trans/travesti, y tantísimos etcéteras. Especialmente porque si fuera por el propio capital, éste rebajaría sin ningún miramiento nuestros salarios «a un nivel nihilista» (DK, T1.V2., 741-42), con tal de extender la duración

129 MIES, María y SHIVA, Vandana, *La praxis del Eco-feminismo. Biotecnología, consumo, y reproducción* [1987-1993], pp. 25-26. Pero hay que escapar también al ecologismo *new age* y oenegista liberal. En adelante: (EF).

extensiva e *intensiva* de la jornada laboral, y con ello, el tiempo de trabajo no-pago (plus-trabajo):

> apropiarse del trabajo durante las 24 horas del día es la tendencia *inmanente* de la producción capitalista [y de su] sed vampiresca de sangre viva de trabajo. […] La producción capitalista, que en esencia es producción de *plusvalor* (absorción de *plustrabajo*), produce por tanto, con la prolongación de la jornada laboral, no sólo la *atrofia* de la fuerza de trabajo humana, a la que despoja (en lo *moral* y en lo *físico*) de sus condiciones normales de desarrollo y actividad. Produce el *agotamiento* y *muerte* prematuros de la fuerza de trabajo misma. Prolonga, durante un lapso dado, el tiempo de producción del obrero, reduciéndole la duración de su vida (Marx, DK, T1.V1., 309; 320; 325; cf. L1, C6, 16).

Pero, ¿por qué limitarnos a este programa *mínimo* de reivindicaciones inmediatas? El propio Marx nos dice en 1865 que la lucha al nivel de los axiomas es fundamental y no debe nunca ser desestimada; pero a la vez, nos muestra que no es allí, en el terreno del "reconocimiento" dentro de Lo Mismo, donde debemos permanecer y persistir, sino que debemos engendrar y dar vida, con nuestras luchas colectivas, a una *diferencia radical*. Hay que suscitar el acontecimiento:

> La *tendencia general* de la producción capitalista no es a elevar el "nivel medio" de los salarios, sino por el contrario, a hacerlo bajar, o sea, a empujar más o menos el «valor» del trabajo a su límite mínimo. Siendo tal la tendencia de las cosas en este sistema, ¿quiere esto decir que la clase obrera deba *renunciar* a defenderse contra las usurpaciones del capital, y cejar en sus esfuerzos para aprovechar todas las posibilida-

> des que se le ofrezcan para mejorar temporalmente su situación?. Si lo hiciese, veríase degradada en una masa uniforme de hombres desgraciados y quebrantados, sin salvación posible.
>
> Por el contrario, creo haber demostrado que las luchas de la clase obrera por aumentar el nivel de los salarios son episodios *inseparables* de todo el «sistema» del 'trabajo asalariado', que en el 99% de los casos sus esfuerzos por elevar los salarios no son más que esfuerzos dirigidos a mantener en pie el «valor» *dado* del trabajo, y que la necesidad de forcejar con el capitalista acerca de su «precio» va unida a la situación del obrero, que le obliga a venderse a sí mismo como una 'mercancía'. Si en sus conflictos diarios con el capital cediesen cobardemente, se descalificarían sin duda para emprender movimientos de mayor envergadura. Pero al mismo tiempo (y aun prescindiendo por completo del esclavizamiento general que entraña el sistema del trabajo asalariado), la clase obrera *no debe exagerar* a sus propios ojos el resultado final de estas luchas diarias. No debe olvidar que lucha contra los '*efectos*', pero no contra las '*causas*' de estos efectos; que lo que hace es contener el movimiento, pero no *cambiar su dirección*; que aplica paliativos, pero no cura la enfermedad. […] En vez del lema *conservador* de "¡Un salario justo por una jornada de trabajo justa!, los obreros deberán inscribir en su bandera esta consigna *revolucionaria*: "¡Abolición del sistema de trabajo asalariado! (Marx, SP, 464).

Pero Alice Schwarzer (así como el feminismo más radical) planteaba en los '70s que el programa mínimo debe ser rebasado no sólo por el carácter burgués de la explotación, sino por su carácter

patriarcal: «no es suficiente reclamar el mismo salario por igual trabajo; las mujeres deben cuestionar también los criterios y las normas del mundo laboral mismo, […] cuyas reglas de juego y cuyas recompensas fueron inventadas por camarillas masculinas» (PD, 282; 284).

En rigor, con cada pequeño consumo le decimos «sí» a la pervivencia del modo de producción capitalista, nos volvemos complementos *de la relación social* en la que estamos capturadxs y entrampadxs, y deseamos, lo sepamos o no, nuestras propias cadenas

> [Con un aumento de su salario los obreros] pueden ampliar el círculo de sus disfrutes, enriquecer su fondo de consumo con vestimentas, muebles, etc., y crear un pequeño fondo de reserva en dinero. Pero así como la mejora en la vestimenta, en la alimentación y el trato, y un peculio mayor, *no abolían la relación de dependencia* ni la *explotación* del esclavo, tampoco las suprimen en el caso del obrero asalariado. El aumento en el precio del trabajo (aumento debido a la acumulación del capital) sólo significa, en realidad, que el volumen y el peso de las cadenas de oro que el asalariado se ha forjado ya para sí mismo, le permiten ahora una tensión más floja. […] Por lo tanto, la subida del 'precio del trabajo' queda confinada *dentro* de unos límites que no sólo *dejan intacta* la base del sistema capitalista, sino que además *aseguran la reproducción* del mismo en escala cada vez mayor (Marx, DK, T1.V3., 767; 770)[130].

Pero también le decimos «sí» a la pervivencia del Estado-nación, puesto que: «el consumo individual del obrero es *improductivo* para

130 En este sentido, Marx plantea que la serie de consumos individuales en bienes y servicios (que lxs trabajadorxs pagamos con nuestros salarios) necesarios para mantenernos con vida deben ser incluidos dentro del *capital social:* «socialmente considerado, la reproducción del propio obrero (mediante su consumo individual) también forma parte *del proceso de reproducción del capital social*» (DK, T2.V4., 250).

él mismo (pues sólo reproduce al individuo necesitado), pero es productivo *para el capitalista y para el Estado*, puesto que es producción de la fuerza que produce la riqueza ajena» (DK, T1.V2., 705). Volveremos más adelante sobre este carácter improductivo del flujo de dinero (salario) de lxs trabajadorxs. Hay entonces una doble complicidad, que no es meramente moral o consciente (de interés), sino eminentemente libidinal, deseante, maquínica (echamos por tierra el concepto místico y frívolo de 'libre albedrío'), y depende del diagrama de organización (de poder) existente, que conecta a las fuerzas entre sí. Por eso Guattari/Deleuze hablan, como vimos, de una complicidad ciega y muda, invisible e inaudible, es decir, de una «*complicité inconsciente*» (ID, 281).

Si tenemos en cuenta, entonces, que nuestros patrones o empleadores son tanto el capitalista (o empresario) individual, como el Estado (en tanto capitalista colectivo que también contrata fuerza de trabajo), ocurre que al realizar nuestros *consumos individuales* (al comprar las mercancías que ambos nos ofrecen para satisfacer nuestras necesidades más básicas), suceden dos cosas a la vez, es decir, se dan dos procesos complementarios: por un lado, el dinero (salario) que ellos nos han pagado re-fluye de nuevo a las manos del capital o del Estado (retoman con una mano lo que han soltado con la otra); y por el otro, ocurre que *necesariamente* nosotrxs mismxs quedamos también obligados a retornar reluctantes al mercado de trabajo, es decir, a las vampíricas manos de nuestros patrones, pues rápidamente nos quedamos de vuelta sin dinero/salario (la trampa produce aquello que caza):

> Como la clase obrera vive al día, compra *mientras puede* comprar. […] Como comprador de mercancías (gastando su salario y consumiendo la mercancía comprada), el obrero conserva y reproduce *su* propia fuerza de trabajo (única mercancía que tiene para vender). Y por lo tanto, así como el dinero adelantado por el capitalista retorna

> a este último, así también la fuerza de trabajo *retorna*… *al mercado laboral* (como una mercancía intercambiable por dinero). (Marx, DK, T2.V5., 543-44).

¡Pero la inversa, el ascetismo, no es mejor! Abstenernos de consumir (de gastar nuestro salario) tampoco transforma las cosas en sentido auto-emancipatorio, sino que sólo obliga al capital (y al Estado) a inventar *nuevos axiomas* para que la acumulación no se resienta demasiado (eterno círculo vicioso de demanda-concesión, demanda-concesión…). Cinismo y auto-engaño común: "Si aumenta el precio del tomate, no compre (consuma) tomate"; "si no le gusta este programa, cambie de canal (consuma otro), pues el control remoto está en sus manos (usted tiene el poder)"; "si no le gusta este gobierno, vote (consuma) a otro, pues usted tiene el poder (y si ningún partido lx satisface, consiga gente, ármese su propio partido y preséntese a elecciones, pues éstas son las 'reglas de juego' de la Democracia y la República)". Pero tampoco es mejor consumir "de manera responsable" o "racional", para así poder "gastar" menos y "ahorrar" más y mejor (Marx destruyó esta mistificación en: DK, T2.V5., 629-30). Es más, al abstenernos de consumir y de gozar lxs trabajadorxs no nos alejamos *ni un ápice* del comportamiento del propio capitalista, pues también él se abstiene (y debe *necesariamente* abstenerse) de gozar y de consumir *toda* su ganancia (plusvalía). Y ello es así porque lo que mueve y motiva al capitalista, y en verdad, al modo de producción capitalista en general, no es el momento del consumo individual (aún cuando vivamos en una sociedad hiperconsumista), ni la satisfacción de las «necesidades» humanas, ni el «goce», ni el «disfrute», ni el «placer» (aún cuando despilfarre enormemente y lleve una vida de sibarita): «por eso el capitalista puede vivir cada vez mejor *y* renunciar a más»

> Dentro de la producción capitalista se dilapidan, por un lado, muchos recursos, y por otro, se efectúan

> muchas ampliaciones laterales que son contraproducentes (perjudicando en parte a la fuerza de trabajo), porque *nada* ocurre de acuerdo con un «plan» social, sino que todo depende de las circunstancias, medios, etc., infinitamente diversos con los que actúa el capitalista individual. De esto se deriva *un gran derroche* de las fuerzas productivas (Marx, DK, T2.V4., 208; cf. §Teoría de la abstinencia: T1.V2., 729-54; T2.V4., 141; T1.V1., 232; T3.V6., 312-13, 329).

Guattari/Deleuze retoman en *Anti-Edipo* esta misma idea: el burgués (como individuo *y* como personificación social de determinadas relaciones) no tiene como *fin* gozar, sino que su fin es primordial y fundamentalmente producir y reproducir «riqueza abstracta» (plus-valor), siendo ésta la *condición necesaria* que le permite mantener y expandir su 'unidad de negocios' y su cuota (o tasa) de ganancia; su fin es, forzosamente, producir *por* producir, ganar *por* ganar, y si ocurre que en medio de este proceso goza, ello es sólo secundariamente, y se trata de un 'beneficio secundario' (AE, 231, 242, 262, 408-409).

Así como no se puede combatir al capitalismo denunciando sus errores y su insensibilidad, tampoco se puede combatir contra el modo de producción patriarcal capitalista únicamente en la esfera de la «distribución» y del «consumo» (que es donde *se realiza* el valor de los 'valores de uso' o mercancías), aún cuando se proponga un consumo "racional" o "responsable", sino únicamente en la esfera de la «producción» (que es donde *se crea* o produce dicho valor)[131]. Ahora bien, el feminismo revolucionario o auto-emancipatorio va a lanzar una fuerte crítica contra esta consecuencia de la teoría del valor-trabajo de Marx, según la cual sólo cuenta como trabajo *productivo* el trabajo que fabrica valores para intercambiar *en el mercado* ('valores de uso' o mercancías útiles portadoras de «valor»). Así,

131 MARX, DK, T2.V4., 364: «Es sólo el capital empleado efectivamente en el proceso laboral el que genera plus-valor y para el cual rigen todas las leyes referentes al plusvalor».

desde la perspectiva de Marx, todos los trabajos y actividades que histórica y socialmente han caído sobre las espaldas y la salud "de las mujeres" (el trabajo reproductivo, doméstico, de cuidados, de crianza, y un larguísimo etcétera) queda reducido a un trabajo totalmente *improductivo* (porque no crea «valor» mercantil); siendo que, en rigor, el trabajo productivo *depende* directamente del trabajo reproductivo. Otra crítica: el «valor» en Marx es a-sexual. Como dice Batya Weinbaum, hay un «componente patriarcal» en el marxismo que sólo una *crítica feminista del valor* puede hacer visible y audible (con vistas a una radical auto-emancipación humana)[132]. Pero la crítica feminista auto-emancipatoria no sólo realiza una crítica al nivel del 'valor' económico, sino que también critica (a) el concepto mismo de 'sujeto' revolucionario heredado del marxismo clásico; (b) la vieja determinación de que habría "contradicciones" que son *primarias* (las de clase, por ejemplo) y otras que serían *secundarias* (las de género, sexo, sexualidad, raza, edad, etc.); y (c) la vieja teoría de las "etapas" que habría que atravesar *necesariamente* antes de llegar al socialismo futuro (dictadura del proletariado, programa de transición, auto-disolución del Estado, la familia, etc.).

Por lo demás, resulta palmariamente evidente que estamos *obligadxs* a consumir, forzadxs, con el fin de mantenernos con vida, es decir, para poder reproducirnos en tanto que 'fuerza de trabajo'. Si no consumimos, nos morimos; y sólo podemos consumir los productos que se nos ofrecen… en el mercado capitalista. Pero para consumir necesitamos dinero (equivalente general); y para conseguir dinero *debemos* trabajar (producir *para otro*), es decir, debemos vender nuestra fuerza de trabajo, nuestras potencias o capacidades productivas *y* reproductivas (incluidos el cuerpo, sexo, sexualidad, útero, óvulos) a cambio de dinero, durante un *tiempo social medio* de trabajo. Dinero (o salario) con el cual vamos a agenciarnos de, por lo menos, los productos básicos (envenenados y adulterados) que nos "man-

132 WEINBAUM, Batya, *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo* [1978], §El componente patriarcal del marxismo. En adelante: (CN). Cf. MOI NON PLUS, *Pomme & Suzanne. Amazonas y Brujas. Elementos para una crítica feminista de la economía política y deseante* [2017].

tienen" con vida. Círculo vicioso de extorsión y alienación. Quien mire las cosas *metabólicamente*, avanzará siempre de la esfera del «consumo» y de la «circulación» hacia la esfera de la «producción» (y la reproducción), si es que quiere comprender un fenómeno social (problema) cualquiera, con vistas a intervenir en él desde un sentido auto-emancipatorio. Si hay *inmanencia* total de todas las esferas de la actividad humana, decimos con Marx que la «producción» es «la iluminación general en la que se bañan todos los colores, y que modifica las particularidades de éstos» (EI, 57).

Es así que, contrariamente al método mistificador de la filosofía y la economía-política patriarcal (burguesa *y* estatal), el análisis materialista y metabólico de la sociedad capitalista tiene que estudiar las categorías económicas (y las relaciones entre tales categorías) tal y como se desenvuelven *en esta sociedad*. Nunca puede haber *un* método universalmente válido para leer toda la historia y todas las formaciones sociales. Marx nunca hizo eso[133]. Partir, como hace en *El Capital*, de la «mercancía» (valor de uso), para acto seguido llegar a extraer de ella el *valor* (de dichos valores de uso), remontándose para ello al «trabajo abstracto», vale sólo para el modo de producción capitalista y su forma de organización social, pues únicamente en el capitalismo el trabajo deviene realmente trabajo abstracto (EI, 54-55; DK, T1.V1., 82; 96). Sólo bajo el capitalismo el devenir abstracto e indiferenciado de nuestras potencias productivas y reproductivas (de nuestros cuerpos, cerebros, órganos, genitales, óvulos, espermas, sentimientos, etc.) es *condición necesaria* para la creación de valor y plus-valor (ganancia capitalista).

133 SHANIN, T., *El Marx tardío y la vía rusa*, pp. 123-179 (y MARX/ENGELS, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*). La pretendida tesis de que *toda* sociedad debe pasar necesariamente (en virtud de una supuestas leyes dialécticas de la Historia) por el modo de producción capitalista *antes* de devenir comunista, es desmentida aquí por el propio Marx. En su prólogo de 1894 Engels advertía ya contra «el equívoco de [quienes creen que] deberían buscarse en Marx definiciones acabadas, válidas de una vez y para siempre» (DK, T3.V6, 16). Cf. LAFARGUE, P., *El método histórico* [1903], en: *En defensa del materialismo histórico,* pp. 29-90.

8. La Desventura (anti-acontecimiento) es el actual proceso metabólico de producción social *y* deseante. Sus premisas

Es evidente que cuando Deleuze y Guattari utilizan el lenguaje de los flujos y los cortes no hacen sino seguir de cerca y continuar el lenguaje del propio Marx, y todo su análisis metabólico. Así, a la hora de definir metabólicamente en qué consiste nuestra fuerza o potencia de trabajo "a secas" (en tanto mera 'actividad' o mero 'gasto' de nuestras energías vitales), es decir, dejando de lado la formación social en la que dicha fuerza de trabajo se materializa y se actualiza (se ejerce), el propio Marx nos dice que se trata de «fuerza humana *en estado líquido*» o «fluido»[134] (nivel molecular o estratégico), pero que habrá de devenir productora de «valor» al volverse abstracta *y* al solidificarse, al volverse «gelatina» (nivel molar o estratificado). Veamos los postulados de *El Capital* (1867):

> La capacidad *viva* de trabajo, que genera valor (y que, como elemento que *produce* 'valores' puede ser mayor o menor), puede representarse como una magnitud variable [que] no entra como factor en el proceso de producción si no es como una magnitud *fluida, en devenir* (Marx, DK, L1, C6, 13).

> La *fuerza de trabajo* sólo se efectiviza por medio de su exteriorización*:* se manifiesta tan sólo en el «trabajo». Pero en virtud de su *puesta en actividad*, que es el trabajo, *se gasta* una cantidad determinada de músculo, nervio, cerebro, etc., humanos (que es necesario reponer). […] La fuerza de trabajo humana en estado *líquido* [*flüssigen Zustand*], o el trabajo humano, crea «valor», pero no es valor. Se convierte en valor *al solidificarse*, al pasar a la forma objetiva. […] La fuerza de trabajo se pone en movimiento a sí misma; en vez de trabajo muerto, es

134 Vicente Romano García traduce «fluido» en lugar de «líquido» (como P. Scaron).

> trabajo vivo; en lugar de una magnitud estática, es una *fluente*. […] Los medios de producción se reducen a proporcionar la "materia" a la que debe fijarse la *fuerza líquida*, creadora de «valor». […] "Creación de valor" significa conversión de fuerza de trabajo en «trabajo»; por su parte, la «fuerza de trabajo» es, ante todo, *materia natural* transformada en organismo humano (Marx, DK, T1.V1., 57; 208; 63; 258-59).

Pero bajo el modo de producción patriarcal capitalista tenemos, de un lado, a las fuerzas productivas en tanto que puro flujo productivo vivo en estado líquido (flujo de energía vital), y del otro lado, su conversión o cristalización (corte) bajo la forma del «trabajo» (esta vez, asalariado), trabajo creador de «mercancías» (valores de uso o útiles) que contienen «valor». Pero para que esto suceda, tiene que darse una *condición histórica* fundamental: el flujo de trabajo "libre" tiene que haberse encontrado con un flujo libre de capital (momento de la acumulación originaria, propiciada por el Colonialismo genocida y femicida tanto laico como religioso).

El «trabajo asalariado» es entonces una puesta en acto (actividad), un ejercicio, un uso o *consumo productivo* muy particular de nuestras potencias productivas, es *un* modo de expresión de nuestras potencias (entre muchos otros posibles). Pero tanto la potencia como el acto, es decir, tanto la *fuerza* de trabajo, como la *actividad* misma de trabajo (que sólo en condiciones capitalistas de producción es trabajo asalariado), son ambos un *producto-producir:* ambos, la fuerza productiva *y* la actividad productiva de la fuerza, son *producidas* socialmente y a la vez *productoras* de realidad social. La fuerza productiva hace (o realiza) un trabajo productivo o reproductivo cualquiera, *y a la vez* (a causa del modo mismo como está organizado socialmente el proceso productivo y reproductivo en el que dicho trabajo se inserta), el trabajo hace a la fuerza productiva. Las fuerzas trabajan *y a la vez* son trabajadas por el trabajo: «El carácter social es, pues, el carácter general de todo el

movimiento; así como es la sociedad misma a la que *produce* al hombre en cuanto hombre, así también ella es *producida por* él»[135].

Es precisamente bajo el modo de producción del patriarcado capitalista (y bajo la forma-Estado que oficia de soporte reproductor de las relaciones de producción capitalistas) donde se opera la mistificación delirante, la operatoria cínica más terrible de opresión y explotación. Es bajo la tiranía, bajo el «despotismo», y la «autocracia» del capital (DK, T1.V2., 403; 434; 512; 530 y T1.V3., 764; 777; 789) y de los múltiples flujos de capital (capital comercial, industrial, agrario, financiero, etc.) donde *nuestras fuerzas son separadas respecto de sí mismas,* vale decir, son separadas y divididas *respecto de lo que ellas pueden*. Pero esta vez, y a diferencia de otras formaciones sociales anteriores, esto ocurre de la manera más alienante, aunque pintarrajeada, sin embargo, de "democracia" y "libertad", "amor por el pueblo soberano", "amor al trabajo y al oficio", "vocación de servicio". Bajo el modo de producción capitalista nuestras fuerzas son separadas (a) respecto de *lo que* ellas pueden producir y crear, así como son separadas, también, (b) respecto de las *condiciones* de producción, tanto como (c) de los *medios e instrumentos* de producción. Triunfo de las fuerzas reactivas sobre las activas: «Las *fuerzas reactivas* no triunfan componiendo una fuerza superior, sino *separando* la fuerza activa. Y en cada caso, esta separación se basa en una ficción, en una *mixtificación* o falsificación» (NF, 84; 124; 150).

> El acto inaugural [del capitalismo], la compra-venta de fuerza de trabajo, se basa en una 'distribución' de los elementos *que es previa* a la [posterior] distribución de los "productos" sociales; a saber: la *separación* de la fuerza de trabajo (como mercancía del obrero) respecto de los medios de producción (como propiedad de los no-trabajadores) (Marx, DK, T2.V5., 471).

135 MARX, K., *Manuscritos: economía y filosofía* [1844], pág. 149. En adelante: (MP).

Ahora bien, en nuestras actuales formaciones sociales patriarcales la energía vital, las fuerzas productivas y creativas (nuestras potencias humanas), son *separadas* sistemáticamente de lo que ellas pueden en todas las esferas de la vida y la expresión: no sólo en la esfera del *intercambio* y el *consumo* —allí donde las fuerzas humanas productivas y creativas son compradas/vendidas a cambio de dinero (salario)— sino en la esfera de la *producción:*

> El proceso de *consumo* de la fuerza de trabajo es, al mismo tiempo, el proceso de *producción* de la 'mercancía' y del 'plusvalor'. El *consumo* de la fuerza de trabajo (al igual que el consumo de cualquier otra mercancía) se efectúa *fuera del mercado* o de la esfera de la circulación. Si abandonamos esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos para dirigirnos (junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo) *hacia la oculta sede de la producción*, en su dintel se lee: *«No admittance except on business»* [Prohibida la entrada salvo por negocios]. [Allí,] el poseedor de dinero abre la marcha *como capitalista*; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue *como su obrero*; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan* (Marx, DK, T1.V1., 213-14).
>
> El comprar y volver a comprar la 'fuerza de trabajo' pertenece al proceso *de circulación*. Pero sólo dentro del proceso *de producción* el «valor» desembolsado en fuerza de trabajo *se transforma* (no para el obrero, sino para el capitalista) de una magnitud constante, determinada, en una magnitud *variable*; y mediante esta transformación el valor adelantado se transforma por primera vez en

> valor de capital, en «capital», en *valor que se valoriza a sí mismo* (Marx, DK, T2.V4., 258).

La desventura o anti-acontecimiento supone entonces la división y separación de nuestras fuerzas y potencias humanas (incluidas las sexuales *y* libidinales); y para operar dicha división es necesario entrampar (capturar con códigos y axiomas) a las fuerzas o potencias en un régimen de relaciones y de prácticas de poder de tipo contractual (falso consentimiento), basadas en el modelo del 'asalariado' (donde las fuerzas son compradas/vendidas) y del sobre-trabajo y la mutilación. Con este régimen de relaciones y de prácticas se obtura la emergencia de acontecimiento.

8.a. El «sobre-trabajo» y la «mutilación» como premisas fundamentales de la Desventura

> Para mantenerse actualmente en el ritmo urbano y asegurar un nivel de vida satisfactorio, el individuo debe sobre-trabajar y sacrificar una gran parte de sus relaciones sociales. […] Condición para que las personas vayan "de casa al trabajo y del trabajo a casa" (Guattari, año 1992).

Ocurre que el trabajo asalariado supone el «sobre-trabajo» (el trabajo excedente o plus-trabajo), es decir, supone un trabajo no-pagado *en medio* del trabajo pagado (en medio de la jornada laboral). Por eso el sobre-trabajo es *anterior* al «trabajo» mismo, es su *condición* previa y necesaria: «La función verdadera, específica del capital en cuanto capital es, pues, la producción de plusvalor; y esta producción de plusvalor no es otra cosa que producción de plus-trabajo, *apropiación* (en el curso del proceso de producción real) de trabajo *no-pagado*» (DK, L1, C6, 6). De allí que, siguiendo al pie a Marx, Deleuze diga en 1979 que «el sobre-trabajo, es decir, el trabajo excedente, no depende del trabajo, sino que el trabajo *depende* del sobre-trabajo; […] el sobre-trabajo es primero respec-

to del trabajo» (D2, 18; 58). Tesis sostenida también junto con Guattari un año después:

> No hay trabajo que no pase por el sobre-trabajo. El sobre-trabajo no es lo que *excede* al trabajo; al contrario, el trabajo es lo que se deduce del sobre-trabajo, y lo supone. [...] No sólo el sobre-trabajo *captura* trabajo, y no sólo la propiedad *captura* la tierra, sino que el trabajo y el sobre-trabajo son el aparato de captura de la actividad. […] El aparato de captura está formado por dos operaciones que siempre aparecen en modos *convergentes:* comparación directa, apropiación monopolística. Y la comparación siempre supone la apropiación: el trabajo supone el sobre-trabajo, la renta diferencial supone la renta absoluta, la moneda de comercio supone el impuesto. [De allí] la diferencia entre la nueva *esclavitud maquínica* y la *sujeción clásica*. Pues la sujeción continuaba centrada en el trabajo, y remitía a una organización bipolar propiedad-trabajo, burguesía-proletariado. En cambio, en la esclavitud y la dominación central del capital constante, el trabajo parece fragmentarse en dos direcciones: la de un *sobre-trabajo intensivo* que ya ni siquiera pasa por el trabajo, y la de un *trabajo extensivo* que ha devenido *precario y flotante*. [En cambio,] los grupos primitivos estaban en un régimen de acción libre o de actividad de variación continua (Guattari/Deleuze, MM, 448-49; 451; 472).

Y esto se evidencia de tres formas. (1) En primer lugar, porque sin sobre-trabajo, o sea, sin explotación, el capitalismo no podría funcionar un solo segundo (DK, T2.V4, 32; T3.V6., 54), pues la plusvalía o ganancia capitalista sería imposible: «El plus-trabajo [o trabajo no-pagado] contenido en la mercancía *no le cuesta nada* al capitalista, aunque al obrero le cueste trabajo. […] La ganancia

del capitalista proviene del hecho de que se encuentra en condiciones de vender algo *por lo que no ha pagado nada*. La «plusvalía» (o ganancia) consiste precisamente en el remanente del «valor» de la mercancía sobre su "precio de costo"» (DK, T3.V6., 48-49). (2) En segundo lugar, porque como toda la producción capitalista se organiza no en función de las «necesidades sociales» *reales* de los seres humanos, sino en función de la «cuota (o tasa) de ganancia» que los capitalistas esperan obtener del capital anticipado, resulta entonces obvio el hecho de que el sobre-trabajo se convierta en la condición de existencia del trabajo; Marx dice: es «la *proporción* entre el trabajo no-pago y el trabajo objetivado en general» la que decide «si se debe expandir o restringir la producción» social (DK, T3.V6., 331). En otras palabras, como la cuota (o tasa) de ganancia «es la fuerza impulsora de la producción capitalista, únicamente se produce lo que se puede producir con ganancia, *y únicamente* en la medida en que pueda producírselo con ganancia» (332). Y como no hay ganancia alguna sin sobre-trabajo (como no hay plus-valía sin plus-trabajo), luego el sobre-trabajo es la condición necesaria para el trabajo, para cualquier trabajo. Lo que determina la producción social general (que el estatismo desea "re-distribuir") es el sobre-trabajo, y no el trabajo. La organización de todos los trabajos, la organización de toda la producción social y técnica se calcula y se decide no en función del trabajo socialmente necesario sino del plus-trabajo, de la ganancia, del excedente de trabajo no-pagado (que el capitalista, y todos los diversos tipos de patrones, se embolsan únicamente para sí): «En el análisis del proceso de producción [capitalista] hemos visto cómo la producción de plus-valía absoluta y relativa *determina:* [a] la duración del proceso diario de trabajo, [b] toda la configuración social y técnica del proceso capitalista de producción» (DK, T2.V5., 470). (3) En tercer lugar, va de suyo que, a la hora de calcular (anticipar) cuál debe ser la *cantidad* justa de 'materias primas' y 'medios de producción' que deberán ser consumidas durante el proceso de producción (hasta llegar al producto terminado), los

capitalistas realizan ese cálculo teniendo en cuenta no únicamente las horas de trabajo socialmente necesarias, sino las horas de plus-trabajo, pues «los medios de producción deben estar disponibles en una masa suficiente no sólo para absorber el trabajo necesario, sino también el plus-trabajo» (DK, L1, C6, 17). Verdaderamente, y en todos los niveles y aspectos, es el sobre-trabajo innecesario (exceso) y no-pago (robo legal) el que marca el paso de la producción, y no el trabajo necesario. La explotación, la alienación, la esquizofrenia, el fiolismo, son primeros, es decir, son el *fundamento* mismo del trabajo, son su *condición de existencia*; y nunca una mera consecuencia derivada, un "accidente" del sistema, un "daño colateral" no deseado.

Esta es la verdadera razón por la cual existe efectivamente la ganancia capitalista, la acumulación del capital (y de riquezas materiales), y su concentración (a pesar de su dispersión). Sin embargo, la economía política, los intelectuales del orden, junto con los «plumíferos» periodistas, se limitan a decirnos que hay ganancia porque el empresario se abusa caprichosa y egoísticamente, "vendiendo mercancías a un precio más caro que el precio al que las compró". Falso. Hay ganancia porque el capitalista, «mediante el proceso capitalista de producción, ha transformado la mercancía que compró (más barata porque su valor era menor) en una mercancía de valor mayor, *y por ende* más cara. Vende más caro, no porque venda "por encima del valor" de su mercancía, sino porque vende una mercancía cuyo valor supera la suma de valor de los ingredientes que la produjeron» (DK, T2.V4., 137-38). Cuando se dice que la «ganancia» surge como producto de un ahorro o una astucia del capitalista, se insiste en soslayar los procesos *reales*, privilegiando otra vez la esfera de la circulación (momento del intercambio en el mercado, donde sólo *se realiza* el valor) por sobre la esfera de la producción (donde *se crea* el valor, a expensas de la explotación del sobre-trabajo). Una vez más, se borran la plusvalía y el sobre-trabajo («la extorsión de trabajo no pagado»), puesto que el planteo de que la ganancia surge únicamente de la esfera de la circulación y del intercambio (comprar

barato en el mercado para luego vender más caro) supone que la ganancia existe «independientemente de su relación *con el trabajo*». O sea, independientemente de la producción: «El propio plusvalor aparece no como producto *de la apropiación de tiempo de trabajo*, sino como un "excedente" del precio 'de venta' de las mercancías por encima de su precio 'de costo'» (DK, T3.V6., 51).

Como consecuencia del sobre-trabajo como condición necesaria e inmanente, hay que concluir que la «mutilación» (DK, T1.V2., 442; 519-20; 537), y un estado patológico totalmente *crónico*, configuran la irremediable e incurable situación de las fuerzas productivas (de nosotrxs lxs trabajadorxs): «Un obrero dedicado de por vida a ejecutar *la misma* operación simple convierte su cuerpo entero en *órgano automático y unilateral* de dicha operación. [Así, se] agrede de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez se reprime el juego multilateral de los músculos, y se confisca toda actividad *libre*, física e intelectual» (DK, T1.V2., 412; 515-16)

> El modo capitalista de producción llega a incluir la dilapidación *de la vida y la salud* del obrero, el empeoramiento de sus condiciones de existencia, entre los factores de "economía" en el empleo del capital constante (y en consecuencia, entre los medios para el incremento de la tasa de ganancia). [...] Y ni que hablar de la ausencia de todos los dispositivos destinados a humanizar el proceso de producción para el obrero, haciéndoselo agradable o siquiera soportable (desde el punto de vista capitalista, esto sería un derroche totalmente carente de fin y de sentido). En general, *la producción capitalista, con toda su tacañería, es enormemente derrochadora con el material humano*. […] La producción capitalista procede con suma ahorratividad con el trabajo objetivado en 'mercancías'. En cambio es (mucho más que cualquier otro modo de producción) una *dilapidadora de seres humanos*

> (de trabajo vivo), una derrochadora no sólo *de carne y sangre*, sino también de *nervios y cerebro*. Es, en realidad, *el derroche más espantoso del desarrollo individual* lo único que asegura y lleva a cabo el desarrollo de la humanidad en general (Marx, DK, T3.V6., 104-106).

Y esta mutilación comienza ya «desde la infancia», tanto para Marx (DK, T1.V2. 515) como para Guattari/Deleuze; y el feminismo contemporáneo más radical pondrá el acento en el carácter patriarcal, machista, racista y sexista de dicha mutilación, como es el caso, por ejemplo, de Adrienne Rich.

> La maestra no se informa cuando pregunta a un alumno, ni tampoco informa cuando enseña una regla de gramática o de cálculo. "Ensigna", *da órdenes, manda*. Los mandatos del profesor no son exteriores a lo que nos enseña, y no lo refuerzan. […] La máquina de enseñanza obligatoria no comunica informaciones, sino que *impone* al niño coordenadas semióticas con todas las bases duales de la gramática (masculino-femenino, singular-plural, sustantivo-verbo, sujeto de enunciado-sujeto de enunciación, etc.). [...] El lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino *para obedecer y hacer que se obedezca* (G/D, MM, 81).

> En la actualidad, por ejemplo, a través de la familia, de la televisión, de la guardería infantil, de los servicios sociales, un niño es *puesto a trabajar* desde su nacimiento y es involucrado en un proceso complejo de formación a cuyo término sus distintos modos de semiotización deberán estar *adaptados* a las 'funciones' productivas y sociales que le esperan. [La producción capitalista] es inseparable de la fuerza de trabajo,

> empezando por el «trabajo» de los niños desde su más tierna infancia, que involucra además a esa célula de "mantenimiento", de reproducción y de formación que es la «familia» y cuya gestión, en las actuales condiciones de opresión, recae en lo esencial *sobre las mujeres* (Guattari, PP, 54; 96)[136].

> Los esfuerzos de las feministas por revelar las profundas implicaciones ontológicas de una *gramática sexista* son rutinariamente ridiculizados por académicos y periodistas [...] La gramática sexista introduce en el cerebro de las niñitas y de las jóvenes el mensaje de que el macho es la norma, lo correcto, la figura central (al lado de la cual nosotras somos las desviadas, las marginales, las variables dependientes). Pone los cimientos para un pensamiento *androcéntrico*. [...] Las mujeres y los hombres no reciben una educación "igual" porque afuera del aula las mujeres son percibidas no como seres soberanos sino *como botín*. […] Finalmente hay que hablar de *la violación de la mente:* las estudiantes comentan cada vez más a menudo las insinuaciones sexuales a que las someten los profesores como una parte más de toda nuestra creciente conciencia de hostigamiento sexual en el lugar de trabajo[137].

Leyendo incluso los informes oficiales del propio gobierno del Estado inglés Marx constata que la división *técnica* y maquínica del trabajo, y la consecuente división *social* del trabajo, produce toda una nueva «patología industrial», y que «el período de la gran industria ha ampliado considerablemente el catálogo de las enfer-

136 GUATTARI, RM, 308-318: «Los niños trabajan cuando están frente a la televisión; trabajan en la guardería con sus juguetes. […] Lo que cuenta en la guardería no es, insisto, la técnica, sino el efecto de la política semiótica de los adultos sobre los niños».
137 RICH, Adrienne, *Hay que tomarse en serio los estudios de la mujer* [1978], en: *Sobre mentiras, secretos y silencios* [1979], pp. 282-83.

medades obreras» (DK, T1.V2., 442; 557), y la tasa de esquizofrenia y suicidios[138].

Guattari/Deleuze toman de cabo a rabo estas tesis de Marx y las desarrollan en *Mil Mesetas:* también «el aparato de Estado tiene necesidad, tanto en su cúpula como en su base, de tarados previos [*d'handicapés préalables*], de mutilados preexistentes o de muertos de nacimiento, de lisiados congénitos, de tuertos y de mancos; […] la mutilación *es previa,* pre-establecida. […] El aparato de Estado hace que la mutilación e incluso la muerte se produzcan previamente. Tiene necesidad de que ya se hayan producido, de que los hombres nazcan de ese modo, *lisiados y zombies*. El mito del zombie, del muerto-viviente, es un mito del trabajo y no de la guerra. La mutilación es una consecuencia de la guerra, pero *es una condición, un presupuesto del aparato de Estado y de la organización del trabajo*» (MM, 434-35; 453). ¿Cómo las compañías de seguros y las aseguradoras de riesgos de trabajo podrían funcionar si no hubiese mutilados previos, mutilados de guerra, asesinatos, femicidios, transfemicidios, travesticidios, etc. (sus eufemismos: "inseguridad", "accidentes" laborales, "tragedias" sociales, "catástrofes" climáticas)? Es el imperio del sobre-trabajo y de la mutilación del ser humano (y de la naturaleza), y por lo tanto, la tortura de una vida en la que nuestras fuerzas están *separadas* y *escindidas* (alienadas) respecto de sus propias potencias activas, respecto de lo que ellas mismas pueden. También nuestro inconsciente productor es vampirizado. Vivimos una «doble vida», decía Marx en *La cuestión judía* (1843). Esta doble vida es, de cabo a rabo, una vida *religiosa*, es decir, una existencia mistificada, religada y estatalizada (capturada), es un *modus vivendi* y una subjetivación milagroseadas:

> En el Estado, donde el hombre es considerado un ser genérico, es el *miembro imaginario de una soberanía imaginaria* [*das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität*] […] Allí donde el Estado político ha alcanzado su

138 Cf. además, MARX, K., *Acerca del suicidio. Seguido de El encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton y El aumento de la demencia en Gran Bretaña* (1845-1858).

> verdadero desarrollo, llevan los hombres, no sólo en el pensamiento (en la conciencia) sino en la realidad, en la «vida», una *doble vida* [*doppeltes leben*]: una celestial y otra terrenal. [1] La vida en la comunidad política, en la que se considera como un ser colectivo, y [2] la vida en la sociedad civil burguesa, en la que actúa como un particular (y considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio, y se convierte en juguete de poderes extraños)[139].
>
> Así está hecha nuestra vida: no sólo los grandes conjuntos molares (Estados, instituciones, clases), sino que las 'personas', como elementos de un conjunto, los 'sentimientos', como relaciones entre personas, están segmentarizados de una manera que está hecha *para no perturbar ni dispersar*, sino, al contrario, para garantizar y controlar (G/D, MM, 220).

8.b. El «contrato» como premisa fundamental de la Desventura. La fictio juris del falso "consentimiento". El sistema prostituyente

Pero si bien nuestras fuerzas están escindidas, mutiladas y alienadas *en todas las esferas*, es precisamente en la esfera de la distribución y del intercambio donde se opera y ocurre la *mistificación*, la trampa y captura *mágica* del capital, el ocultamiento del delirio cínico y violento acerca de lo que ocurre en la esfera de la producción (del trabajo). La esfera de la circulación (distribución) y del intercambio es la esfera del cinismo generalizado (AE, 232-33; 246; 255), o sea,

139 MARX/BAUER, *La cuestión judía* [1843], pp. 163, 173, 165. En adelante: (CJ). Cf. asimismo, IA, 89: «En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más "libres" que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero en la realidad son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material». Cf. MARX, DK, T3.V7., 762: «El sistema monetarista es esencialmente católico, mientras que el sistema crediticio es esencialmente protestante».

del "contrato" (social y laboral), de la "igualdad", la "libertad" y la "fraternidad" popular ciudadana, la esfera "democrática" donde lxs ciudadanxs "libres" nos encontramos en condiciones igualitarias y libres, la esfera de la «vida celestial»:

> La *esfera de la circulación o del intercambio* de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la «compra» y la «venta» de la *fuerza de trabajo*, era, en realidad, un verdadero Edén de "los derechos humanos" innatos. Lo que allí imperaba era la «libertad», la «igualdad», la «propiedad» y «Bentham». ¡Libertad!, porque el "comprador" y el "vendedor" de una mercancía (por ejemplo, de la fuerza de trabajo) sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su "contrato" como personas libres, *jurídicamente* iguales. El «contrato» es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque sólo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías, e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo (Marx, DK, T1.V1., 213-14).

Formalmente, es decir, en el plano del Derecho y de la Ley (el "estado de derecho"), ocurre y se monta siempre una mistificación, se emplaza una inversión *delirante* de los hechos; el ejercicio del poder adquiere una figura imaginaria, mística. La *esfera jurídico-política* (estatal) es la «expresión imaginaria» e «invertida» (DK, T1.V2., 654-55) de la realidad, es decir, donde se fetichizan las relaciones de poder *actuales*.

> La subjetivación universalista funda el 'socius' sobre la razón: postula un igualitarismo *formal* entre los individuos. Es unificante, unidimensionalizante, al tiempo que

> avala bajo mano las peores segregaciones y las jerarquías más abusivas. Para ella, las diferencias de condición social, de sexo, de edad, de posición de deseo, son puestas entre paréntesis y obligadas a plegarse a las «leyes», cuyo garante es el Estado. De hecho, se trata esencialmente de una 'subjetividad' engañosa, que *enmascara las condiciones reales de alienación* (Guattari, QE, 304).

Pero Guattari/Deleuze nos dicen que esto no significa que tengamos una "falsa conciencia" respecto de cómo es el movimiento real y verdadero; para nada, no se trata de un simple "engaño ideológico": «La sociedad *construye* su propio delirio al registrar el 'proceso de producción'. Pero no es un delirio de la conciencia: más bien la falsa conciencia es *verdadera* conciencia de un *falso* movimiento, verdadera percepción de un movimiento objetivo aparente, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie de registro» (AE, 19). Por eso, «en el capitalismo todo es racional, salvo el capital» (ID, 333).

En la esfera de la circulación, distribución e intercambio, a plena luz y según la ley del Estado *y* del Mercado (la ley del macho), ambas personificaciones sociales (obrerxs y capitalistas) son "iguales", son fraternos, libres (sociedad "democrática" de hermanos, camaradas, compañeros o ciudadanos)[140]; —también Marx definía a nuestra sociedad como el reinado de una «hermandad práctica de la clase capitalista», que «se reparte comunitariamente el botín colectivo en proporción a la magnitud de la participación de cada cual». Auténti-

140 Por lo demás, recordemos que fue Jean Bodin (jurista, teórico político, funcionario público, e ideólogo de la "caza de brujas") quien legó el concepto moderno (patriarcal) de 'ciudadano': «La república no puede existir sin la familia, ni la villa sin la casa, ni la casa sin los cimientos. Cuando el cabeza de familia sale de su casa (donde *manda*), para *tratar o negociar* con los demás jefes de familia (acerca de lo que atañe a todos en general), entonces se despoja del título de «amo», de jefe y de señor, *para hacerse «compañero», igual y asociado de los otros*. Deja su familia para entrar en la ciudad, y deja los negocios domésticos para tratar de los 'públicos'; en vez de señor, se llama *«ciudadano»* que, hablando propiamente, no es otra cosa que el súbdito libre *dependiente de la soberanía de otro*» (*Los seis libros de la república* [1576], pág. 35). La forma-Estado es, como la forma-empresa, una red patriarcal de alianzas entre amigos, compañeros, hermanos, o camaradas.

ca hermandad entre cómplices: «por mucho que en su competencia mutua [los capitalistas] se revelen como "falsos hermanos", constituyen no obstante una verdadera hermandad francmasónica frente a la totalidad de la clase trabajadora» (DK, T3.V6., 325; 250).

Pero en la oculta y oscura esfera de la producción…, las diferencias son cualitativas, porque las relaciones están cualificadas (investidas) de modo tal que unos *mandan* y lxs otrxs *obedecen*, unos compran y lxs otrxs son compradxs, unos sonríen (pero es una mala alegría) y lxs otrxs sólo tienen una mueca deforme y reacia[141]. Por eso «los 'derechos del hombre' son axiomas: pueden *coexistir* con muchos axiomas del mercado (particularmente en lo que a la seguridad de la propiedad se refiere)» (QF, 119).

Lxs de mueca deforme y reacia somos lxs productorxs sociales, que estamos tomadxs de cabo a rabo por la tristeza, la culpa, el resentimiento, la mala conciencia: afectos que son el *resultado* o producto de dicha relación (MS, 91-93). Pero a la vez, devenimos deseosos de las posiciones de poder, las jerarquías, el dinero, el status, los prestigios y privilegios, las credenciales (diplomas y curriculum), etc. Es evidente que las leyes del Estado, con su igualdad y libertad *puramente formales* (jurídicas), mistifican las relaciones materiales capitalistas, en todos los niveles. No ha de extrañarnos el hecho de que toda la legislación estatal esté *replegada* sobre las categorías económicas, sociales y sexuales del capital. La legislación escrita por los 'representantes' del Estado (por ejemplo, las leyes sobre la propiedad) suponen las categorías económicas de "desgaste" *tal y como ya se ejercen* en la realidad concreta bajo relaciones de producción capitalistas, clasistas, machistas, sexistas, racistas, etarias, capacitistas, biologicistas, especistas, etc.; lo mismo ocurre con los contratos de seguros (cf. DK, T2.V4., 214).

141 Cf. DELEUZE, CC, 208. Es también la mala risa cínica con la que Marx personifica al 'capitalista' todo a lo largo de *El Capital*. En cambio, la auto-emancipación («la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos») no puede ser sino un «canto de vida» (D1, 106), el momento en que nuestras potencias creativas se afectan mutuamente de alegría: «el 'trabajo asalariado', lo mismo que el trabajo esclavo, lo mismo que el trabajo siervo, no es sino una forma transitoria inferior, destinada a desaparecer ante el 'trabajo asociado' que cumple su tarea con gusto, entusiasmo y *alegría*» (cf. MARX, K., *Manifiesto inaugural de la AIT* [1864], pág. 395). En adelante: (AI).

¿Qué es el «contrato» de trabajo sino la consumación *jurídica* de dicha falsificación (en la que incurren tanto el Estado como el capitalista)? Procedimiento de codificación mistificante: hacer creer a las partes interesadas (posición de interés) que ellas se encuentran firmando un contrato de manera "libre" y "voluntaria", bajo "mutuo consentimiento". En *Pensamiento nómada* (1972), Deleuze dice: «sabemos cuáles son los grandes instrumentos de codificación. Las sociedades no cambian tanto (no disponen de infinitos medios de codificación). Conocemos tres medios principales: la ley, el contrato y la institución. […] Y estos códigos florecen en nuestras burocracias» (ID; 322-23). El «libre albedrío» (sostén ontológico del 'consentimiento' individual) es un concepto al servicio de todos los poderes patriarcales dominantes del Estado *y* del Capital:

> cerrado el "trato" se descubre que *el obrero no es ningún "agente libre"*, y que el tiempo de que disponía "libremente" para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual *está obligado* a venderla*;* y que en realidad su vampiro no se desprende de él mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre (DK, T1.V1., 364).

Según Foucault, la máquina de «confesión» (dispositivo para producir "consentimiento", "verdad" y "culpa" en el sujeto) es una tecnología de poder *inmanente* al modo de administrar y de ejercer la Justicia bajo la «forma-Estado»; que, a la vez, tiene una conexión directa con la ficción del 'contrato social' (OM, 225; 227-28). De allí que nuestra concepción del sexo y de la libido está *capturada* sobre el «modelo jurídico» patriarcal cristiano, que la noción de "consentimiento" libre y voluntario avala y sostiene (S4, 132; 345). Pero el patriarcado cristiano triunfó tomando materiales heredados de la cultura *patriarcal* hebrea, griega y helenística, produciendo a partir de ellos una nueva (y más terrible y alienante)

forma de subjetivación humana: *produjo al sujeto de deseo como sujeto de derecho* (S4, 360-75).

El carácter jurídico contractual de la relación laboral (y sexual) mistifica e invierte su carácter *real*, mistifica la relación (disimétrica *y* jerárquica) de poder, hace "como si" ambas partes ('comprador' y 'vendedor' de fuerza de trabajo) estuviesen en pie de igualdad al momento de "intercambiar". Siendo que en realidad *nunca* lo están[142]. El contrato (social *y* laboral) es un *bluff* porque borra las diversas formas de explotación, y consecuentemente, oculta las relaciones *disimétricas y jerárquicas* de clase, de sexo, género, raza, edad, capacidad, etc. Por eso María Galindo dice que hay un «contrato sexual colonial en la base del 'pacto social' y de Estado» (DD, 110; 114). Bajo la Ley & el Orden patriarcal se razona así: "Si, conforme a Derecho, todo «contrato» necesita de un libre y recíproco consentimiento de la voluntad de todas las partes contratantes, y si, además, todas las partes acordasen voluntariamente utilizar un equivalente general (por ejemplo, dinero) para sellar y consumar el objetivo de la relación contractual, entonces, ¿por qué hablar de explotación, alienación y fiolismo?. Si hay consentimiento libre de las partes, no hay por qué hablar ni de explotación ni de violencia, pues, ¿quién consentiría ser explotado y violentado de manera consciente y voluntaria?". Y así como así, de repente… el patriarcado estatal *y* capitalista ya no existe. Esta casuística y teología jurídica (dogma peligroso) está en el corazón de nuestra vida social (de todas nuestras relaciones), y se viraliza *transversalmente* como un «valor» por todo el 'socius'. No hay que sorprenderse: los múltiples agentes sociales garantes de la Ley & el Orden siempre se mueven «dentro de los límites de lo autorizado por la policía y por la lógica» (PG, 27). Deleuze decía en los 60's que, en lo tocante a las *relaciones* (sociales *y* sexuales), el patriarcado tiene un «extraordinario apetito contractual», y siempre esgrime su dogma jurídico/mercantil del "contrato consentido":

142 Cf. asimismo, MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). 1857-1858*, Tomo 1, pág. 426. En adelante: (G1). Engels continúa con esta crítica al «contrato» en *El origen de la familia, la propiedad privada, y el Estado* [1884], pp. 242-43; 249. En adelante: (OF).

> Comúnmente el 'contrato' tiene una función que depende estrechamente *de las sociedades patriarcales:* está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no material, de espiritual o de instituido *en las relaciones* de autoridad y de asociación tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo). […] Cuando la mujer entra en un contrato, es "viniendo" hacia los hombres, reconociendo *su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal*[143].

> La relación contractual es un tipo de relación de cultura artificial, apolínea y *viril*. […] En la sociedad patriarcal, la mujer es considerada como el 'objeto' de una relación contractual[144].

Gayle Rubin disparaba en el mismo sentido (incluyendo a los varones prostituyentes):

> Las mujeres son *entregadas* en matrimonio, *tomadas* en batalla, *cambiadas* por favores, *enviadas* como tributo, intercambiadas, *compradas y vendidas*. Lejos de estar limitadas al mundo "primitivo", esas prácticas parecen simplemente volverse más pronunciadas y comercializadas *en sociedades más "civilizadas"*. [...] Las mujeres son *objeto* de transacción como esclavas, siervas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres[145].

Como vemos, sólo bajo condiciones patriarcales de existencia y de vida (y de subjetivación) las personas recentran *todas* sus relaciones (incluidas las relaciones sexuales, afectivas y amatorias) alrededor de 'contratos' implícitos o explícitos cuya función es expresar y

143 DELEUZE, G., *De Sacher-Masoch al masoquismo* [1961], en: CT, 185.
144 DELEUZE, G., *Sacher-Masoch y Sade* [1967], pág. 82. En adelante: (SS).
145 RUBIN, Gayle, *El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo* , pág. 111. En adelante: (TM).

justificar las relaciones patriarcales de poder ya instituidas (relaciones disimétricas y jerárquicas, cuyo modelo es el de la dependencia sexual). Por eso, el 'consentimiento libre' es una ficción (fetichización) patriarcal muy operativa, que funciona en dos niveles: mistifica la economía social y mistifica la economía sexual y libidinal. Sin embargo, contra toda mistificación, hay que decir que, en rigor, *nunca existe intercambio alguno entre las partes* (aún cuando incluso pueda haber un 'consentimiento' de la voluntad), sino un robo legalizado por la ley del Estado *y* del Mercado (lo que Foucault llama un «ilegalismo»). De allí que, según Marx, en nuestras sociedades «sólo se intercambia *en apariencia*» (DK, T1.V2, 721-23); y según Deleuze: «Nunca ha habido economía del intercambio, pues el intercambio es la *apariencia* que toma la circulación de la deuda cuando deviene infinita» (D1, 114). Lenguaje común también al feminismo contemporáneo. Porque, estrictamente, no hay ningún "acuerdo" ni "intercambio" mercantil entre patrones y obrerxs; tampoco hay ningún acuerdo ni intercambio mercantil entre los varones prostituyentes y las niñas, mujeres, trans y travestis en situación de explotación sexual (o situación de prostitución), sino una *extorsión de poder* (mistificada con dinero "libre y consentidamente pactado"). Más bien ocurre que, en ambos casos, los primeros *aumentan* su potencia gracias a que drenan, aplastan y *disminuyen* (vampirizan, explotan, alienan, fiolan) constantemente las potencias vitales y humanas de las segundas (incluyendo su libido, su deseo); los primeros componen todas sus relaciones gracias a que *descomponen* todas las relaciones de las segundas. Por eso Guattari decía que en nuestras formaciones sociales actuales «la lógica del intercambio trata de apropiarse *del deseo*» (RM, 487), de la libido o energía deseante, y no sólo de las 'necesidades' (influyéndonos a un nivel 'ideológico'). Por su parte, Foucault decía que «hay toda una *erótica* del poder»[146], es decir, que el ejercicio del poder supone un goce de carácter erótico; y bajo el patriarcado, está esencialmente basado en la dominación, la suje-

146 Por eso el séptimo principio de una vida no-fascista es: «No se enamore del poder» (cf. FOUCAULT, M., *Una introducción a la vida no fascista* [1977], pág. 79).

ción, la servidumbre y el control. Gigantesca empresa de tristeza, de aplastamiento generalizado (aunque diferencial) de las potencias humanas. Violencia sexista, machista y patriarcal como inmanente a la Ley & el Orden.

El Estado interviene (con sus axiomas jurídicos) *para reforzar jurídicamente la ficción del intercambio*. Guattari/Deleuze toman también a Marx en este punto: «Marx dice muy bien que el capital es un derecho, y que el capitalista no extorsiona más que lo que el Derecho le permite extorsionar. No puede decirse mejor, me parece que es perfecto. En efecto, *la propiedad del capital es la propiedad de los derechos abstractos*. Y es en nombre de esos derechos abstractos que se produce *la extorsión de la plusvalía*» (D2, 265). El «contrato» es sólo una «fictio juris», una ficción jurídica (DK, T1.V2., 706). Porque logre o no venderse en el "mercado de trabajo" (aunque todo está organizado para que tenga que venderse irremediablemente), una fuerza productiva siempre está, bajo el modo de producción capitalista, separada de sus propias potencias, de lo que ella *puede*, por la lógica misma de la producción y por la lógica misma de la división social (y sexual, etc.) de los trabajos y las actividades. El contrato no es otra cosa que un *transportador* y un *efectuador* de las relaciones de fuerzas (de poder) existentes; aún cuando ese transporte esté encubierto bajo la apariencia de un "intercambio" (compra-venta o alquiler libre y consentido). El contrato es la *forma jurídica* para una transacción (relación) económica: el contrato llama al *dinero*, que irrumpe en escena como inocente "equivalente general" entre las "partes" igualmente contratantes, como inocente "intermediario" autónomo entre el comprador de la fuerza de trabajo y el vendedor de la misma. La forma-dinero borra, gracias a su forma jurídica *de aparición* (el «contrato»), la relación inmanente de explotación. Para poder subsistir, para poder reproducirnos como potencia de trabajo, como fuerza productiva y re-productiva (como trabajadorxs), la entrega, el alquiler o la venta (en apariencia "voluntaria" y "contractual") de nosotrxs mismxs a otrxs se convierte no sólo en una "necesidad",

sino también en un *modo de existencia* y de vida, en una fatalidad y destino. Alquilarnos o vendernos a otrxs es nuestro actual *modo de subjetivación y existencia.*

Y si tenemos en cuenta, además, el carácter irremediablemente patriarcal de nuestras formaciones sociales, tenemos que agregar también aquí la entrega, el alquiler o la venta, no sólo del trabajo re-productivo y doméstico de las mujeres, lesbianas, trans, travestis, intersex, no-binarixs, indígenas, y toda clase de devenires y grupxs minoritarixs, sino también la venta o el alquiler de sus propios cuerpos, vientres, úteros, óvulos, órganos sexuales, bocas, anos, etc.:

> Las nuevas tecnologías de reproducción y la ingeniería genética están plagadas de tendencias *sexistas* en todos los niveles. [...] La mujer queda transformada más que nunca en un 'objeto' y reducida a la *pasividad*. La mujer siempre ha sido un objeto para los sujetos varones bajo el patriarcado, pero en el marco de las nuevas tecnologías de reproducción ya no es un objeto completo sino una serie de objetos que pueden ser aislados, examinados, recombinados, vendidos, alquilados, o simplemente desechados, como los óvulos no utilizados en la experimentación o la fecundación. Esto supone la destrucción de la integridad de la mujer como persona humana, como individua, como ser integral indivisible. La ideología de la dominación del hombre *sobre la naturaleza y sobre la mujer*, en combinación con el método científico de análisis y síntesis, conduce a la destrucción de la mujer como persona humana y a su vivisección hasta reducirla a una masa de materia reproductora. […] El desarrollo de las tecnologías de reproducción no responde a una necesidad de las *mujeres*, sino al hecho de que el *capital* y la ciencia necesitan a las mujeres para seguir manteniendo su modelo de

> crecimiento y de progreso. *Estas tecnologías se introducen en el contexto de unas relaciones sociales entre hombres y mujeres que están basadas, en todo el mundo, en la explotación y la subordinación.* [...] Este contexto determina el sesgo inherentemente *sexista, racista y en último término fascista* de las nuevas tecnologías de reproducción. […] El objetivo es el *control total* de la capacidad reproductora de todas las mujeres[147].

Esta reducción a la condición de 'objeto parcial' *pasivo* vendible en el mercado como una mercancía más (mero vientre, mero útero, mero óvulo…) es equiparable a la situación de prostitución. De allí el paralelo que Marx traza de 1843 a 1867 entre el trabajo asalariado (que para Marx, y he aquí un error de su parte, es el único creador de valor para el mercado) y la situación de prostitución, o de explotación y servidumbre sexual. No se trata aquí meramente de una simple metáfora o "analogía", ni de una comparación abstracta entre situaciones entre las que no hay punto alguno de comparación; así como tampoco se trata de intentar deslizar subrepticiamente que la situación de prostitución es entonces un 'trabajo' como cualquier otro trabajo asalariado (posición «reglamentarista»). Nada de eso. Es *el modo y el tipo de relación social de poder* lo que, según María Mies y Vandana Shiva, otorga un carácter prostituyente al sistema estatal *y* capitalista. En una conversación (1971) con Kate Millett, "J" (una mujer que estuvo en situación de prostitución) decía precisamente que «lo que los varones prostituyentes compran es *poder*. Se parte del supuesto de que vos tenés que complacerlos: ellos pueden decir-

147 MIES, María, *Nuevas tecnologías de reproducción: sus implicaciones sexistas y racistas* [1987], en: EF, 44; 28-30. Cf. WEINBAUM, CN, 20: «Ti-Grace Atkinson en *Amazon odyssey* [1974] decía que así como los trabajadores deben hacerse con el control de los 'medios de producción' que están en manos de los capitalistas, las mujeres debemos hacernos con el control de nuestras propias propiedades productivas: *nuestros úteros*. Así, el control *de su cuerpo* por la mujer constituye la base física, material, de una revolución feminista; y muchas cuestiones aisladas son tácticas de cara a esta visión estratégica: reforma del aborto, resistencia a la violación lucha contra la violencia doméstica, protesta contra la alienación de nuestros cuerpos por el sistema médico».

te qué tenés que hacer, y vos los tenés que complacer (seguir *sus órdenes*). Incluso en el caso de los varones masoquistas (que gozan obedeciendo tus órdenes) vos seguís obedeciendo *sus* órdenes: ellos te ordenan que vos les des órdenes a ellos. La prostitución no sólo menosprecia a las mujeres: también menosprecia el acto sexual mismo. […] Nunca podría verme a mí misma en la posición del prostituyente, haciendo lo que él hace: pensaría que es humillante comprar a una persona, tener que ofrecerle dinero a alguien»[148].

Por su parte, Marx decía: «La concepción que se tiene de la 'naturaleza' bajo el imperio de la propiedad y del dinero es la del *desprecio* real, la *degradación* práctica de la naturaleza. [Incluso] *las relaciones* entre hombre y mujer, etc., se convierten en objeto de comercio: *la mujer es negociada*» (CJ, 149). El patriarcado estatal *y* capitalista es en esencia e irremediablemente proxeneta, en virtud de su propio *metabolismo* (social *y* libidinal): «La prostitución es sólo una expresión especial de la general prostitución del trabajador, y como la prostitución es una relación en la que no sólo entra el prostituido sino también el prostituyente (cuya ignominia es *aún mayor*), también el capitalista entra en esta categoría» (MP, 145). Guattari/Deleuze lo dicen así: somos literalmente *enculados* por el 'socius' estatal *y* capitalista, y además, deseamos serlo: «Ser enculado por el *socius*, desear ser enculado por el *socius*» (AE, 68). También Guattari habla del «racionalismo delirante propio de los planificadores y los proxenetas del sistema actual». Y Sonia Sánchez define, en un libro magistral y radical, al Estado como un «Estado Proxeneta» (PU, §Capítulo 4)[149]. Es por todo esto que Gayle Rubin decía «la niña ha

148 MILLETT, Kate, *The Prostitution Papers. A candid dialogue* [1971], pág. 33 (la traducción es nuestra).

149 Aquí estamos en presencia de un libro radical, experiencial y militante; una verdadera máquina de guerra *abolicionista* contra todo el sistema prostituyente estatal, político, sindical, oenegista, eclesiástico, y capitalista. La posición de Sonia Sánchez es abiertamente abolicionista. Cf. asimismo los siguientes libros basados en experiencias de mujeres que estuvieron en situación de prostitución: ESCUDILLA, Delia, *Violación consentida. La prostitución sin maquillaje* [2019]; KOROL, Claudia & BERKINS, Lohana, *Diálogo: Prostitución/Trabajo sexual. Las protagonistas hablan* [2006]; MILLETT, Kate, *The Prostitution Papers. A candid dialogue* [1971]; EKMAN, Kajsa Ekis, *El ser y la mercancía: prostitución, vientres de alquiler y disociación* [2010].

sido robada» (TM, 128). La colonización es exterior e interior, pero a quien *primero* le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria, es a la joven

> El problema es en primer lugar el del *cuerpo* (el cuerpo que nos roban para fabricar organismos oponibles). Pues bien, a quien primero le roban ese cuerpo es a la joven: "no pongas esa postura", "ya no eres una niña", "no seas marimacho", etc. *A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria, es a la joven*. [...] La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa (G/D, MM, 278).

Sin embargo, Marx se equivoca cuando sostiene que la diferencia es sólo de grado (o de alcance); como si la prostitución de las mujeres (trans, travestis, etc.) fuese un caso "especial" (porque sólo perjudica a una parcialidad o a una "minoría" *cuanitativa*), mientras que la prostitución de todxs lxs trabajadorxs fuese un caso "general" (porque engloba a la "mayoría" de los seres humanos). La diferencia entre un caso y el otro no es de grado (del más o del menos) sino que es una diferencia absolutamente *cualitativa e intensiva*. No sólo el burgués y el capitalista son los prostituyentes; tampoco el carácter prostituyente del sistema es un problema únicamente "de clase". No se trata de decir *únicamente* que la clase capitalista fiola y prostituye a la clase obrera (a lxs trabajadorxs), debido al régimen de relaciones de producción (de poder) que instala (Deleuze hablaba del modo «como la burguesía da por el culo al proletariado»). Sin duda eso es cierto, literalmente. Pero también los proletarios, los trabajadores varones (y especialmente los cis-hetero) son prostituyentes. Por eso Sonia Sánchez y María Galindo dicen que hay que «debatir con la sociedad su *complicidad* con el prostituyente: que son sus hermanos, padres, primos, curas y pastores; son responsables (desde su omisión) de nuestra cosificación y explotación. Son responsables

y cómplices. [...] No sean hipócritas, *mis clientes son sus hermanos, primos, hijos y curas confesores*. Señor, señora: no necesito tu condena, te la devuelvo. La prostitución no es un tema de las putas. Si no me quieres en la esquina, lucha conmigo, grita conmigo: estoy aquí para decir "basta"» (PU, 33; 207). Casi contemporáneamente a Marx (1895), las mujeres comunistas-anárquicas ya nos llevaban mucho más lejos que el propio Marx cuando decían:

> El hombre, ya sea padre, hermano, esposo, no es, por *ley* y por *costumbre*, vuestro amigo y compañero; es, dentro y fuera de la familia, el *dueño* de la mujer (aunque él, a su vez, sea esclavo de otro hombre). […] Condenadas desde que nacemos hasta que morimos a un vil *servilismo y explotación*, pues somos esclavas cuando solteras, cuando casadas, y cuando viudas, ya sea del padre, del marido, o del burgués. No pensamos nunca en sacudir nuestro yugo por temor a las preocupaciones que nos inculcaron los que quieren tenernos siempre bajo su plantea. […] La sociedad que nos ha condenado a ser carne de placer, a ser mueble indispensable, a ser necesidad higiénica, a ser cosa explotable, es nuestra enemiga y como tal debemos combatirla y procurar su ruina total y pronta[150].

La opresión de las mujeres es anterior a la opresión capitalista de clase: «La división social del trabajo implica una cantidad enorme de trabajo asalariado *fuera* de la entidad productiva, y de trabajo *no-asalariado*, sobre todo el trabajo hecho por las *mujeres*» (CD, 40-41). Esta explotación y fiolismo funciona a un nivel mucho más profundo, porque también se ejerce al nivel del inconsciente: *binomizando* las potencias productivas polívocas de nuestro inconsciente (los flujos/

150 Cf. §A las hijas del pueblo, §A las muchachas que estudian, y §A las proletarias, en: AA.VV. *Folletos anarquistas en Buenos Aires. Publicaciones de los grupos 'La Questione Sociale' y 'La Expropiación'. 1895-1896*, pp. 71; 90; 98-99; 135-36. También realizaban una crítica a la familia y al matrimonio («que equivale a la prostitución más vergonzosa»).

cortes *vivos* de nuestra energía libidinal), entrampándolas en un sistema de producción *bi-unívoco, exclusivo, segregativo y excluyente* (flujo/corte muerto, vampírico): tú serás o bien varón o bien mujer; ; o bien activx o bien pasivx; o bien adultx o bien niñx; o bien fuerte o bien débil; o bien productivx o bien improductivx; o bien adineradx o bien no-adineradx; o bien racional o bien emocional; o bien blancx o bien negrx; o bien civilizadx o bien indígena; o bien flacx o bien gordx; o bien cis-hetero y normal o bien perverso y anormal (léase, lesbiana, gay, trans, travesti, intersex, no-binarix, género fluido, etc.); o bien lindx o bien fex, y un interminable etcétera[151]. Esta es la raíz del falocratismo, del Edipo, del familiarismo, de la conyugalidad, del espíritu grupuscular y corporativo, y de todas las restantes formas de la *burocracia afectiva y deseante* (del eros burocrático), que producen «una bi-univocización, es decir, *un aplastamiento de lo real polívoco* (en provecho de una relación "simbólica" entre dos articulaciones). […] La operación de Edipo consiste en establecer un conjunto de *relaciones bi-unívocas* entre los agentes de producción, de reproducción, y de anti-producción sociales, y los agentes de la reproducción familiar» (AE, 107). Siendo que, como ya vimos, el inconsciente (el deseo) es polívoco y trans-sexual, e ignora las familias, las castas, las patrias, las razas, los géneros, la negación.

Así, una sociedad o un sistema social que educa y subjetiva a los cuerpos (y a sus fuerzas) para que desde su nacimiento acepten un modo de vida y de relaciones consistentes en *vivir para producir mercancías y fetiches* (no sólo 'valores de uso' o útiles portadores de valor, sino también valores sexuales y de deseo), es una sociedad que supone y requiere ya dicha *separación* y escisión previa, primera, pre-establecida entre las fuerzas (DK, T1.V1., 211-12; 279-80). Mutilación total, mistificada bajo la figura jurídica de un "consentimiento" entre las partes (re-producción de la anti-producción). Pero además, una vez que la producción patriarcal capitalista se ha establecido como dominante, «no sólo reproduce en su desarrollo esta separación, sino que la amplía en proporciones *cada vez mayores*»

151 GUATTARI, RM, 328: «La oposición hombre/mujer servía para fundamentar el orden social *antes* que aparecieran las oposiciones "de clase", casta, etc.».

(DK, T2.V4, 39). Alienación generalizada: patriarcado, capitalismo y esquizofrenia, y «micro-fascismo falocrático» (LF, 131). Esta juridización estatal (y edípica) de las personas y de nuestras relaciones mutuas es co-existente (y cómplice) con la juridización capitalista, o con la «conciencia jurídica» del capital (DK, T1.V2., 658), y con la juridización del sexo y el deseo.

8.c. El «salario» y la «ganancia» como premisas fundamentales de la Desventura. Flujo potente de ganancia y flujo impotente de salariode la Desventura. Flujo potente de ganancia y flujo impotente de salario

El salario no es sino la evidencia manifiesta de dicho fenómeno de ficción, de inversión y fetichización del poder. Las categorías económicas de «salario» y «ganancia» son, en sí mismas, las «formas místicas» con las que se transfigura la «plusvalía», es decir, la *relación social* de explotación y alienación (DK, T3.V6., 40-41; 55); que, como vimos, el 'contrato' (en tanto relación jurídica) invisibiliza:

> La forma del salario *borra* toda huella de la *división* de la jornada laboral en 'trabajo necesario' y 'plus-trabajo' (en trabajo 'retribuido' y 'no-retribuido') haciendo *como si* la totalidad del trabajo fuese retribuido, [y así], la relación de dinero *oculta* el trabajo gratuito del obrero asalariado. […] En esta «forma» de manifestación (que *oculta la relación real*, y muestra precisamente lo opuesto de dicha relación) se basan todas las *ideas jurídicas* tanto del obrero como del capitalista, todas las *mistificaciones* del modo de producción capitalista, todas sus ilusiones de "libertad", todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar (Marx, DK, T1.V2, 657-58).

Y todavía hay que decir más: el flujo de moneda o dinero (salario) que entra en el bolsillo del trabajador (mero poder *improductivo* de

compra, de pagos y de consumos individuales)[152] *nunca es del mismo tipo* que el que el flujo de moneda o dinero (ganancia) que entra en los balances del capitalista, que es un poder productivo de financiamiento e inversión, poder para transformar 'capital dinerario' o comercial en 'capital productivo' (es capital-dinero que compra fuerza de trabajo ajena, que paga salario, para ponerla a producir plus-valor o ganancia) (DK, T1.V2., 705; T2.V4., 33-34). Tanto el obrero como el capitalista *gastan* dinero en mercancías, realizando 'consumos individuales' (aunque en distinta cantidad y calidad); pero para conseguir dichas mercancías, uno gasta o consume su propio *salario*, mientras que el otro sólo una parte de su *plusvalía*; plusvalía que extrajo, convenientemente para él, del sobre-trabajo del obrero (DK, T2.V5, 431). Por eso Deleuze dice que, «aunque parezca que son convertibles una en otra […], no son de la misma potencia. Una es verdaderamente un signo de potencia económica, la otra no es nada, es literalmente el signo de la *impotencia del asalariado*» (D1, 66-68). Hay una absoluta *disimetría* en la relación entre los flujos de dinero que se hallan en las manos de uno y otro: uno es un flujo de dinero que no engendra dinero (salario), el otro sí (ganancia); y sin embargo, la forma-dinero del salario encubre dicha disimetría, hace aparecer "como si" no existiera. Metabólicamente hablando, ambos flujos de dinero son flujos de *potencia* totalmente diferente, y por lo tanto suponen (y habilitan) diferentes posiciones sociales de poder; aún cuando, en su apariencia tautológica, sea *el mismo* dinero ("cien pesos son cien pesos, sin importar quién lo tiene"):

> No es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa. En un caso, signos monetarios *impotentes* de «valor de cambio», un flujo de "medios de pago" relativo a bienes de consumo y a «valores de uso»,

152 MARX, DK, L1, C6, 12: «El 'dinero' es tan sólo la forma *modificada* de los "medios de subsistencia"; y no bien lo ha recibido, el obrero lo convierte de nuevo en "medios de subsistencia"».

> una relación bi-unívoca entre la moneda y un abanico (siempre impuesto) de productos […]. En el otro caso, signos de potencia del capital, flujos de financiamiento, un sistema de coeficientes diferenciales de producción que manifiesta una fuerza prospectiva o una evaluación a largo plazo, no realizable *hic et nunc*, y que funciona como una axiomática de las cantidades abstractas (G/D, AE, 235; 237).

El «salario» (de lxs trabajadorxs) y la «ganancia» (de lxs capitalistas) son flujos o potencias dinerarias (monetarias) totalmente heterogéneas entre sí, cualificadas (e investidas) de modo totalmente diferente. Y sin embargo el Estado-nación, ejerciendo su función irremediablemente mistificadora y re-productora de las relaciones de poder existentes (modelo de realización de la axiomática del capital y de las cantidades abstractas), sostiene que ambos flujos son del mismo tipo, es decir, que el salario de lxs trabajadorxs también es ganancia; porque necesita recaudar (capturar), bajo la forma de «impuestos», a *todos* los flujos existentes y heterogéneos. El salario, que supone una «relación dineraria» o monetaria (relación abstracta) entre ciudadanos (personas jurídicas abstractas) —premisa fundamental de la sociedad actual (DK, T2.V6, 38)—, oculta, así, una «estafa cósmica»[153]. La "re-distribución" de los impuestos es un juego ya trucado de antemano. Trabajamos para existir *y* existimos para trabajar; vivimos, pero sólo para re-producir nuestra propia fuerza de trabajo, nuestra propia potencia vital, y además, para re-producir la ganancia y la renta (y la vida) de aquellos que jamás trabajan. Captura si las hay…

> La 'fuerza de trabajo' en acción (el 'trabajo' mismo), es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de *su vida*. Y esta 'actividad vital' *tiene que* venderla

153 En el Tomo II de *El Capital* Marx destruye la mistificación que consiste en decir precisamente que el «salario» de lxs trabajadorxs es una «renta» o ganancia (cf. T2.V5., 465-66).

> a otro (para asegurarse los medios de vida necesarios). Es decir que su actividad vital no es para él más que un 'medio' para poder existir. Trabaja para vivir. […] Para él, la vida comienza allí donde termina su trabajo: en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama[154].

La realización del trabajo es la des-realización (alienación y fiolismo) de lxs trabajadorxs; y cuanto más *valor* producimos para otros (tanto valores económicos como valores culturales y de deseo) más quedamos infra-valoradxs para con nosotrxs mismxs. En el medio de todo este proceso nuestro trabajo se vuelve el trabajo abstracto de un ser humano abstracto (cuyo eufemismo es 'ciudadanx'). Actividad *cualquiera*, destreza *cualquiera*, de unos seres humanos *cualquieras*; flexibilidad laboral. Ningún ser humano concreto, ningún trabajo concreto, ningún cuerpo ni personalidad singular concreta, ni ninguna "destreza" concreta importa realmente; sólo importa producir «valor» en el tiempo necesario. Aunque cuando se trata de elegir, los agentes y administradores del poder ya saben de antemano qué cuerpxs, sexos, sexualidades privilegiar, cuál color de piel, estereotipo de belleza, capacidad psico-física, etc. Las mercancías, incluida la mercancía-humana (la fuerza de trabajo), jamás importan *en sí mismas*, sino únicamente en tanto que son la vestimenta con la que se viste el plus-valor o ganancia (T2.V5., 459):

> El «salario» es la *consecuencia* inmediata del trabajo «alienado», y el trabajo «alienado» es la *causa* inmediata de la propiedad «privada». Al desaparecer un término debe, también, desaparecer el otro. […] Comprendemos también por esto que «salario» y propiedad «privada» son idénticos, pues el salario que paga el producto, el objeto del trabajo, y el trabajo mismo, es sólo una consecuencia necesaria de la alienación del

154 MARX, K., *Trabajo asalariado y capital* [1847/49], en: MARX/ENGELS, *Obras Escogidas*, Tomo 1, pp. 74-75.

> trabajo. […] La propiedad «privada» es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo alienado, de la *relación externa* del trabajador con la naturaleza *y* consigo mismo. […] La superación de la propiedad «privada» es por ello la *emancipación plena* de todos los 'sentidos' y 'cualidades' humanas (Marx, MP, 152; 120-21).

9. De la Desventura *personal* a la Desventura *impersonal y abstracta*

Marx venía haciendo ya desde *La cuestión judía* y los *Manuscritos de París* (1843-44) una crítica a la «doble vida» (una celestial y otra terrenal) que constituye el modo de subjetivación en el que estamos entrampadxs nosotrxs trabajadorxs "libres" y lxs "ciudadanxs" (del Estado). Tuvieron que ser abolidas la esclavitud y las formas de trabajo servil de tipo medievales (servidumbre y dominio «personal») para que el capitalismo haya podido despegar de manera generalizada y universal: la "liberación" *jurídico-estatal* del trabajo y del trabajador —proceso que exigió la separación del trabajador respecto de las condiciones de su trabajo, el colonialismo genocida, y la caza de brujas como empresa femicida sistemática del Estado y la Iglesia[155]— fue una estrategia de poder montada para mejor volver a entramparlo en nuevas relaciones de producción todavía más monstruosas, violentas, opresivas, alienantes (el régimen de trabajo asalariado y reproductivo moderno). Se trata de uno y el mismo proceso (económico, social y libidinal): devenir un ciudadano "libre" en y del Estado y a la vez un trabajador abstracto en y del Mercado (un trabajador asalariado "libre" y "propietario" únicamente de su fuer-

155 EHRENREICH, Bárbara & ENGLISH, Deirdre, *Brujas, comadronas y enfermeras (Historia de las sanadoras). Dolencias y trastornos (política sexual de la enfermedad)* [1973]; SILVERBLATT, Irene, *Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes pre-hispánicos y coloniales* [1987]; STOLKE, Verona (Comp.), *Mujeres invadidas. La sangre de la Conquista de América* [1993]; FEDERICI, Silvia, *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo, y acumulación originaria* [1998].

za de trabajo, y nada más). Doble trampa y doble captura *simultánea e inmanente* a las fuerzas productivas mismas.

> Para la transformación del dinero en capital el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el mercado de mercancías al obrero libre; "libre" en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de *su* fuerza de trabajo (en cuanto mercancía *suya*), y de que, por otra parte, *carece* de otras mercancías para vender, está exento y *desprovisto*, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo (Marx, DK, T1.V1., 205).

> Trabajadores "libres" en el doble sentido: que ellos mismos no forman parte directamente de los medios de producción (como sí lo están los esclavos, siervos de la gleba, etcétera), ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción (a la inversa de lo que ocurre con el campesino que trabaja su propia tierra, etc.), sino que, por el contrario, están «libres», "sin", "privados de" esos medios de producción. Con esta polarización del mercado de «mercancías» se dan las condiciones fundamentales de la producción capitalista. La relación capitalista *presupone la disociación* entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. Una vez que la producción capitalista marcha sobre sus pies, no sólo no mantiene esa disociación sino que *la reproduce* a escala cada vez mayor. El proceso que crea a la relación capitalista no puede ser, pues, más que el proceso de *separación* entre el trabajador y la propiedad de sus condiciones de trabajo; un proceso que, por un lado, transforma los medios sociales de subsistencia y de producción en «capital», y por otro, convierte a

> los productores directos en «obreros asalariados». [Y] la historia de esta *expropiación* se ha escrito en los anales de la humanidad con rasgos de *sangre y fuego* (Marx, DK, T1.V3., 892-93; cf. DK, L1.C6., 3).

Este tipo de subjetivación tenía (y tiene constantemente que) ser creada, fabricada: la trampa (el modo de captura) contribuye a crear aquello que caza. Engels vuelve en 1884 sobre esto: «*se necesita* gentes que puedan disponer libremente de su persona, de sus acciones y de sus bienes, y que gocen de los mismos "derechos". *Crear estas personas* "libres" e "iguales" fue precisamente una de las principales tareas de la producción capitalista» (OF, 249-50). El patriarcado capitalista es, además de un modo de producción de riquezas, un modo de producción de subjetivación humana (y también un modo de producción de deseo o de inconsciente). Hay que producir a lxs productorxs sociales (hay que trabajar a la materia-humana, desde el momento mismo en que nace, para modelar con ella a «trabajadorxs», a productorxs sociales que se vendan o alquilen sin chistar a otros).

> La división social del trabajo (la afectación de los individuos a sus puestos de producción), no dependen únicamente de los medios de coerción, o del sistema de remuneración monetaria [salarios], sino también, y quizá de manera más fundamental, *de las técnicas de modelización de los agenciamientos inconscientes* operados por los 'equipamientos' sociales, los medios de comunicación, los métodos de adaptación psicológica de todo tipo (Guattari, QE, 151).

Y va de suyo que en esta empresa de "hacer seres humanos", de producir y fabricar «ciudadanxs» y «trabajadorxs» "libres" e "iguales", los Estados-nación emergentes *y* las revoluciones burguesas

modernas jugaron, ambos, su rol de complicidad: la lógica misma del desarrollo capitalista de las fuerzas productivas (el proceso mismo de desterritorialización constante que caracteriza al modo de producción capitalista) exigía que las viejas formas de sujeción *personales* se transmutasen en nuevas formas de sujeción, más *impersonales y abstractas* (puramente jurídicas y formales, e incluso digitales y audio-visuales).

Nuevas relaciones sociales de producción y nuevos desarrollos de las fuerzas técnicas y productivas (nuevos desarrollos de las máquinas sociales y técnicas) exigen nuevas modalidades *de sujeción e integración* a la máquina productiva: la sujeción ante lo que Marx llama el poder impersonal del capital-dinero (que no tiene dueño y a la vez es el gran dueño)[156], poder que implica formas sutiles *y* violentas de sujeción maquínica, de axiomatización del deseo y de la libido productora de realidad (servidumbre voluntaria). ¡Lxs seres humanxs somos siempre una derivada, una resultante de un determinado régimen metabólico *de relaciones sociales de producción* (y de un determinado régimen de producción social de relaciones), y nunca un supuesto, algo que precede, un dato, un fundamento (un subjectum o «sujeto»)! Por eso, en esencia, ningún pueblo preexiste: el propio proceso de producción modifica y transforma a lxs propixs productorxs sociales (G1, 455). Hacer de nosotrxs (crear) «un nuevo pueblo» y «una nueva tierra» exige de nosotrxs forzosamente la creación de un nuevo proceso (y nuevas relaciones sociales) de producción, reproducción, circula-ción, intercambio (socialización), y consumo. Y también la destruc-ción de las actuales relaciones sexuales, afectivas, amatorias, y libidinales. Diluvio auto-emancipatorio despatriarcal. Acontecimiento.

En el pasaje de la Desventura personal a la impersonal (que es un relevo y no un reemplazo) tuvo el Estado un papel fundamental. Gracias al aparato de captura estatal, las personas estamos literalmente enchufadas (entrampadas) al capital en cada uno de nuestros movimientos, de nuestras acciones y relaciones, de nuestros deseos libidi-

156 Frase recurrente de Marx, tanto en los *Manuscritos* de 1844 como en *El Capital* (1867): «*L'argent n'a pas de maître*», el dinero no tiene dueño/señor. Cf. MOI NON PLUS, *L'argent n'a pas de Maître* [2016], (video-arte). Disponible en YouTube.

nales. Todo en nosotrxs, todo lo que somos y todo lo que devenimos, se convierte en un *órgano* del capital (y del Ur-Macho). La captura es múltiple: económica, jurídica, social, política, sexual, y deseante.

> El 'derecho' en su totalidad sufre una mutación, y deviene derecho subjetivo, conjuntivo, "tópico": el aparato de Estado se encuentra ante una nueva tarea, que no consiste tanto en sobre-codificar flujos ya codificados como en *organizar conjunciones de flujos descodificados como tales* (G/D, MM, 457).

> Para que haya *plus*-ganancia es preciso que haya *sub*-poder, es preciso que en la existencia humana se haya establecido una trama de poder político microscópico, capilar, capaz de *fijar* a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos, "trabajadores". La ligazón del hombre con el trabajo es sintética, política; es una ligazón operada *por el poder* (Foucault, FJ, 146-47).

De modo que, económicamente hablando, a través de nosotrxs y gracias a nosotrxs el capital sólo se relaciona consigo mismo: todas nuestras relaciones intersubjetivas mutuas no son más que relaciones que el capital tiene «consigo mismo», en una especie de movimiento de auto-erotismo (auto-valorización) que el capital hace a partir de su propia sustancia (DK, T3.V6., 55-56). La potencia de trabajo (bajo el modelo asalariado) es una potencia reducida a la pura repetición: repetir *Lo Mismo*, un mismo proceso y una misma tarea al infinito. En este contexto (producción de la anti-producción), la vida de lxs trabajadorxs «vale» una "canasta básica": vale lo que vale la suma de los bienes y servicios que se necesitan no para su existencia sino sub-sistencia (y la de su "familia" o grupo parental). Ontología del terror, de vampiros y zombies.

> Si el propietario de la fuerza de trabajo ha trabajado en el día de hoy, es necesario que mañana pueda repetir el mismo proceso bajo condiciones iguales de vigor y salud. La suma de los medios de subsistencia, pues, tiene que alcanzar para *mantener* al individuo laborioso en cuanto tal, en su condición "normal" de vida. Las necesidades "naturales" mismas (como alimentación, vestido, calefacción, vivienda, etc.) *difieren* según las peculiaridades climáticas y las demás condiciones naturales de un país. Por lo demás, hasta el volumen de las llamadas "necesidades imprescindibles", así como la índole de su "satisfacción", es un producto *histórico* y depende por tanto en gran parte del nivel cultural de un país, y esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado [educado] la clase de los 'trabajadores libres', y por tanto de *sus hábitos* y *aspiraciones* vitales. Por oposición a las demás mercancías, pues**,** la determinación del «valor» de la fuerza laboral encierra un elemento *histórico y moral*. [...] Para modificar la naturaleza humana general, de manera que adquiera habilidad y destreza en un ramo laboral determinado (que se convierta en una 'fuerza de trabajo' desarrollada y específica), se requiere determinada formación o *educación* (Marx, DK, T1.V1., 208-09).

Aquí ya tenemos todas las 'instituciones' del Estado supuestas y superpuestas, y activamente operando en la máquina, enchufándonos a ella: hablamos de la «Familia» monogámica nuclear y privatizada (célula primaria y básica de la reproducción social actual). Hablamos de la «Escuela» y del 'sistema educativo' en su totalidad, cuya función social primaria consiste no tanto en formar 'ciudadanxs' cuanto en formar 'trabajadorxs', *producir productorxs sociales*, especi-

ficar (cualificar) nuestras potencias humanas volviéndonos a todxs aptxs para engancharnos reactivamente a la máquina estatal *y* a la máquina de producción capitalista, es decir, produciéndonos como individuxs *dependientes* del mercado de trabajo (de contratos laborales) y del mercado político (de contratos sociales)[157]. Hablamos, también, de la investigación institucional, académica, técnica y científica, que Marx a veces llama «trabajo espiritual», y también de la TV y los medios de [des]comunicación masiva y de paga (incluidas las redes sociales y la *world wide web*, la red global o internet). Todo esto supone una red activa de poderes panópticos, enjuiciadores, disciplinadores, normalizadores, integradores y controladores: con sus funciones y funcionarios, jefes, líderes, dirigentes, directores, tutores, representantes, burócratas y tecnócratas, "profesionales", "especialistas en", trabajadores sociales, profesores de filosofía, psicólogos, médicos, sexólogos, y también pequeños-jefes:

> La conciencia social del 'funcionario' no se caracteriza por la conciencia de la comunidad de destino con sus compañeros de trabajo, sino por su posición respecto de la autoridad pública y de la «nación». Esta posición consiste en una completa identificación con el poder de Estado. [...] Esta identificación con la *autoridad*, con la *empresa*, con el *Estado*, con la *nación*, etc. que se contiene en la fórmula: "Yo soy el Estado, la autoridad, la empresa, la nación", representa una realidad psíquica y constituye uno de los mejores ejemplos de una ideología convertida en *fuerza material* (Reich, PF, 54; 58; 65-67).

157 Según Marx, que el Estado se encargue de la llamada «educación popular» es «absolutamente inadmisible», puesto que equivale a «nombrar al Estado como educador del pueblo». El proyecto auto-emancipatorio busca hacer lo contrario: «Lo que hay que hacer es más bien *sustraer* la escuela a toda influencia por parte del Gobierno y de la Iglesia» (Marx, PG, 28). Cf. GUATTARI, LF, 75-77: «La educación controlada por el poder de Estado trabaja en el sentido de una *adaptación* de los trabajadores a los *modelos libidinales* de la burguesía (y en particular a una "individuación" de su enunciación)». Lo mismo hacen el psicoanálisis y la psiquiatría, fantásticas máquinas de confesión contemporáneas.

El Estado, con todas sus instituciones y sus agentes (representantes y funcionarixs), forma una gigantesca empresa de revalorización del capital y de absorción de plusvalía social, sexual *y* libidinal. Precisamente por esto el Estado constituye lo que Marx llama el elemento o componente «histórico y moral» en la determinación del «valor» de la fuerza de trabajo (y también en la determinación de los valores culturales y de deseo). Decir, por lo tanto, que el metabolismo del capital se sirve de toda la división social y sexual de los trabajos tal y como la encuentra constantemente organizada y administrada por el Estado, supone decir también que el Estado, a través de sus instituciones y agentes, ejecuta meticulosamente su función de capturar, adiestrar (domar) y formar (educar) a las fuerzas productivas *para entregarlas* al servicio del metabolismo capitalista: «Lo que el capitalista aprovecha son las ventajas de todo el sistema de la *división social del trabajo.* [...] El que nada se pierda o se dilapide, el que los medios de producción sólo se empleen de la manera en que lo requiere la propia producción, depende en parte del adiestramiento y la formación de los obreros [*der Dressur und Bildung der Arbeiter*], y, en parte, de la disciplina que ejerza el capitalista sobre ellos» (DK, T3.V6., 99; 101).

Desde el punto de vista de la producción de subjetivación humana, el hecho de que el Estado sea el componente histórico y moral en la determinación del *valor* del trabajo lleva a Marx definir al «capital social» total como la «suma algebraica» de «los movimientos de los capitales individuales» *y* del «capital del Estado» (dado que «los gobiernos emplean trabajo asalariado») (DK, T2.V4., 113). No hay la menor "oposición" entre Estado y capitalismo, sino una *relación de co-determinación recíproca y complementaria* entre la esfera social y política (Estado) y la esfera de la economía (mercado mundial capitalista). Por eso,

> conviene reexaminar las cuestiones del Estado *y* del Mercado. La regulación *dirigista* de la economía y de

> la sociedad por los aparatos estatales o, al contrario, su regulación sistémica, cuasi mágica, por el mercado mundial, constituyen *ilusiones simétricas*. El Estado, como el mercado, corresponden a una maraña de formaciones de poder. […] El mercado es *inseparable* de las instancias políticas, sociales, axiológicas y deseantes que se despliegan sobre el fondo de una inscripción capitalística de intercambio y de equivalencia generalizada (Guattari, QE, 317).

Es porque el valor *se crea* en la oculta esfera de la producción (trabajo) pero sólo *se realiza* en la ruidosa esfera del intercambio (mercado), que se vuelve necesaria toda una esfera social y política con ínfulas y apariencia de "independiente" que articule, que opere "en medio de", que intermedie (nivel de la «representación»), y a la vez intervenga (según las necesidades coyunturales del metabolismo capitalista) tanto en la vida "individual" (o "privada") de las personas individuales (incluyendo su sexualidad, y lo que cada unx puede o no hacer con su cuerpx, especialmente las mujeres), como asimismo en la vida "pública" y del mercado. Por ejemplo, que intermedie e intervenga en la producción y codificación de las Leyes y axiomas —que definen lo lícito e ilícito, lo legal e ilegal, lo legítimo e ilegítimo, pero también lo normal y anormal (incluso en el plano sexual)—; en la determinación de la "canasta familiar básica", y del precio tanto del salario (paritarias) como de algunos bienes y servicios; en los impuestos y subsidios[158]; en la distribución y en el uso del espacio "público", incluidos los espacios de formación y disciplinamiento de la fuerza de trabajo (Sistema Educativo) y los espacios de mantenimiento y reparación de la fuerza de trabajo (Sistema de Salud); y un largo etcétera.

158 MARX, DK, T1.V1., 375: «La suma mínima de valor de la que debe disponer el poseedor individual de dinero o de mercancías *para metamorfosearse en capitalista* varía con las diversas etapas de desarrollo de la producción capitalista, [y] esto ocasiona, en parte, que se concedan *subsidios estatales* a dichos particulares».

El Estado se torna necesario, con todos sus poderes e instituciones, con sus formas de la gubernamentalidad (hoy, la gubernamentalidad es el *progressisme fasciste*), porque siempre funciona de manera *adyacente* a la economía capitalista; y a la inversa: la economía capitalista no puede desenvolverse jamás sin un aparato de Estado (sin la «forma-Estado» de organización social). El Capital y el Estado comparten otra práctica en común: ambos, como los perfectos hermanos siameses y cómplices que son (doble cabeza de la Hidra Patriarcal), nos *co-gobiernan*, es decir, ejercen mutuamente un poder de *dirección* y *organización* sobre las fuerzas productivas y creativas, es decir, sobre todxs nosotrxs[159]. Decir que el Estado, en la práctica, *negocia* con el capital (nacional e internacional), y a la vez negocia con otros Estados-nación (y lo hacen firmando acuerdos y contratos cual dos perfectos capitalistas), no significa decir otra cosa que esto: que la «forma-Estado» *realiza* la «forma-empresa» (realiza la axiomática capitalista). Ya hemos visto esa cualidad y habilidad del Estado: siempre está «más acá» y «más allá» con relación al mercado mundial y a lxs individuxs (y los grupos minoritarios). Pero siempre máquina reformista de captura y de axiomatización mistificante y fetichizante, porque su accionar consiste siempre en plantear la resolución de los problemas más fundamentales desde la esfera del intercambio, la circulación, y el consumo ("re-distribución" y "planismo"):

> El socialismo vulgar (y por intermedio suyo, una parte de la 'democracia') ha aprendido de los economistas burgueses a considerar y tratar la 'distribución' como algo *independiente* del modo de 'producción', y, por tanto, a exponer el socialismo como una doctrina

159 MARX, MP, 72-73: «El capital es, pues, el *poder de gobierno* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no merced a sus propiedades "personales" o humanas, sino en tanto y en cuanto es *propietario* del capital. El poder adquisitivo de su capital, que nada puede contradecir, es su poder. [Hay que estudiar], primero, cómo el capitalista, por medio del capital, ejerce su poder de gobierno sobre el trabajo, y después, el poder de gobierno del capital *sobre el capitalista mismo*».

> *que gira principalmente en torno a la distribución* (MARX, PG, 18).

Es también éste el modo de proceder de lo que Marx, con su humor negro, llama «la Iglesia estatal» (DK, T3.V6., 315), pues hace girar todos los problemas no en torno a la producción sino al consumo y al alma del consumidor. Pero nunca ataca la raíz: el modo de producción, las relaciones sociales (*y* libidinales) de producción, el régimen de propiedad privada, de trabajo asalariado y no-asalariado, productivo y reproductivo, y todas las *divisiones* sociales disimétricas y jerárquicas (incluidas la división sexual y de género, racial, etaria, capacitista, esteticista, biologicista, etc.) que suponen. Todas las alabanzas a la "justa re-distribución" de las riquezas y a la "dignidad del trabajo" cumplen este rol: desviarnos del problema más social y político fundamental, a saber, la conexión inmanente entre la producción *social* y la producción *deseante*, y por lo tanto, entre el *trabajo* y el *deseo*

> Separar el 'deseo' del 'trabajo': tal es el primer imperativo del Capital. Desvincular la economía política de la economía deseante: tal es la misión de los teóricos que se ponen *a su servicio*. El trabajo y el deseo sólo entran en "contradicción" *dentro* del marco de relaciones de producción, de relaciones sociales y de relaciones familiares bien definidas: las del Capitalismo *y* el Socialismo burocrático. [Pues] una sociedad que interpreta toda producción *por la ley del Beneficio* tiende a separar definitivamente la producción deseante de la producción social. El deseo se inclina del lado de lo privado, y lo social del lado del trabajo rentabilizado (Guattari, RM, 23-25).

> Todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr *otra dis-*

> *tribución* de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas. En cambio, la revolución comunista está dirigida contra el modo anterior de actividad*, elimina el trabajo*, y *suprime la dominación*. […] Los proletarios, para hacerse valer personalmente necesitan acabar con su propia condición de existencia anterior, que es al mismo tiempo la de toda la sociedad anterior: *necesitan acabar con el trabajo*. Por lo tanto, también se hallan en contraposición directa con la «forma» que los individuos han venido considerando hasta ahora como sinónimo de «sociedad» en su conjunto (con el Estado): y necesitan *derrocar al Estado, para imponer su personalidad*. […] El Estado moderno (la dominación de la burguesía), descansa sobre la "libertad del trabajo", [pero] la "libertad del trabajo" es *la libre competencia* entre obreros; [entonces] no se trata de "liberar" al trabajo, sino de *abolirlo* (Marx/Engels, IA, 81; 90; 235).

Los derechos universales (estatales) 'del hombre' y 'del ciudadano' supuestamente "liberaron" al hombre (más bien, al varón blanco), pero para volverlo una *mercancía* que se relaciona con el mundo y con las personas como con otras tantas mercancías[160]. Y si el patriarcado del Estado *y* del capital hace pasar nuevas codificaciones y axiomas (derechos y leyes) como "progresivas" y "benefactoras",

160 Cf. "La lucha como mujeres zapatistas que somos" (HI, 109-27) y "Participación de las mujeres en el gobierno autónomo" (*La libertad según lxs zapatistas* [2013-2014], pp. 160-259); cf. GUZMÁN, TR; y GALINDO, DD. Cf. asimismo, MARX, DK, T1.V1., 363: «El trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el trabajo de piel negra». MARX, SF, 130: «Se demostró que el reconocimiento de los 'derechos del hombre' por el Estado moderno no tiene otra significación que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo. La esclavitud era la base del Estado antiguo; *la base del Estado moderno es la sociedad burguesa*. El hombre de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente, unido a los otros hombres por el vínculo del interés *privado* y de la *inconsciente* necesidad natural, el *esclavo* del trabajo utilitario*,* de *sus* propias necesidades y de las necesidades egoístas *de otro*. Esta base natural, el Estado moderno la ha reconocido como tal en los 'derechos universales del hombre'». Pero la base del Estado moderno no es sólo la sociedad "burguesa", sino la sociedad *patriarcal burguesa*.

es precisamente allí donde los diversos amos y pequeños-amos tienen (y sienten) la necesidad de destruir todos los viejos *arcaísmos,* folklorismos y tradicionalismos demasiado duros y pesados que anidan en el *socius,* que frenan y obturan la valorización y acumulación del capital, y por lo tanto, la extracción de plusvalía social (y de la plusvalía de deseo o de la libido sexual colectiva). El plano formal de "los derechos" (la esfera del Estado y del 'orden constitucional de derecho') es donde se consuma la mistificación, las nuevas formas de captura, la sutilización y miniaturización (molecularización) de los poderes.

9.a. La Desventura política (y sexual) actual: el «progresismo fascista»

> ¿Acaso todo el análisis de *El Capital* no pone de relieve el hecho de que detrás de todo proceso de producción, circulación y consumo, existe un orden de producción 'simbólico' que constituye la trama misma de toda relación de producción, circulación y consumo, y de todos los órdenes estructurales? Es imposible separar la *producción* de tal o cual bien de consumo, de la *institución* que soporta esta producción. […] La máquina de Estado, la máquina de represión, *producen la anti-producción,* es decir, 'significantes' que están ahí para obstruir, *impedir* el surgimiento de todo proceso subjetivo de grupo (Guattari, año 1966).

Algo es emplazado al nivel de la economía sexual y de la economía libidinal (esfera de la producción deseante o producción de producción) que hace que el deseo de lxs trabajadorxs quede siempre *dividido* y por lo tanto *entrampado* o capturado únicamente en el nivel de las reivindicaciones formales "mínimas", únicamente en el nivel de los señuelos "ideológicos" (morales) y "jurídicos" (derechos), y finalmente en un sentimentalismo servil de adoración y de fascinación (captura mágica) hacia la persona y el rostro de lxs dirigentxs, lxs Presidentxs, los próceres de la Patria, lxs grandes ídolxs,

y demás líderes y agentes de poder y privilegios; todo esto, sin jamás avanzar hacia el *plano antagonista* o 'programa máximo' (el horizonte auto-emancipatorio, la creación colectiva de una nueva tierra y un nuevo pueblo). Por eso el capitalismo ya no se contenta con ejercer su poder *únicamente* por medio de la persuasión (ideología), o por medio de la fuerza (represión), sino que al expandirse la producción capitalista por todo el planeta (reproducción a escala ampliada), al descodificar y desterritorializar cada vez más, la alienación y la servidumbre deben volverse cada vez más *individualizadas y personalizadas:*

> La transformación de las fuerzas productivas y la necesidad del control social conducen a los poderes del Estado a no buscar apoyo exclusivamente en los instrumentos *clásicos* de coerción (como la Policía o el Ejército), y a ejercer asimismo su poder a través de una multitud de instituciones sustitutivas y órganos mediáticos. […] Cada uno de los engranajes de la vida regional, municipal, deportiva o familiar también está sujeto a estas *formas de modelización*. […] La hidra estatal despliega sus tentáculos para alcanzar la vida *íntima* de cada individuo particular. […] Ya no basta con la simple represión "masiva". El capitalismo tiene que *construir e imponer modelos de deseo*. Es conveniente que a cada uno se le asigne una infancia, una posición sexual, una relación con el conocimiento, una representación del amor, de la honestidad o de la muerte. […] Los individuos se mantienen "en su lugar" por efecto del entorno, las ideas, los gustos, los modelos, las formas de ser y las imágenes que se les inyectan constantemente, a veces por medio de eslóganes que no pueden sacarse de la cabeza. [Hay una] *represión suave*, que se esfuerza por *intoxicar* a la población a través de los medios de comunicación, en *dividirla* para

> poder *controlarla* mejor. […] Las masas son inoculadas con un prototipo de 'sociedad', de 'familia', y con cierto modelo de consumo. […] Los instrumentos de represión se han visto reducidos hoy en día a un grado tal de miniaturización, que están en condiciones de *captar* toda una parte del deseo. […] *Modulan la represión* de tal manera que las personas puedan interiorizarla con mayor facilidad, lo cual no significa que ésta se haya suavizado, [pues] la tendencia actual consiste en una especie de *miniaturización del fascismo* (Guattari, RM, 162; 74; 139; 180; 295; 301)[161].

Y si es verdad que hay dos políticas posibles —«una fascista, paranoica, capitalista, burguesa, reterritorializante, que referencia, coordina, territorializa», y otra que fuga, revoluciona, provoca la huida: la política de los grupos-sujetos, de los agenciamientos colectivos revolucionarios o auto-emancipatorios (CT, 228)—; si es verdad que hay dos tipos de utopías posibles —«hay que distinguir entre las utopías autoritarias (o de trascendencia), y las utopías libertarias, revolucionarias (inmanentes)»[162]—, ¿por qué entonces lxs trabajadorxs quedamos capturadxs en unas *prácticas políticas y organizativas*, en un *régimen de relaciones* colectivas y afectivas que no son las nuestras sino la de nuestros explotadores? ¿Por qué nuestros grupos, colectivos, organizaciones, sindicatos, partidos, acaban convirtiéndose en «grupos-sometidos», en calcos de la sociedad patriarcal?

---

161 En la misma senda, cf. FOUCAULT, VC, 32-35; y las entrevistas de *Microfísica del poder*.

162 GUATTARI/DELEUZE, QF, 111: «Lo que cuenta no es la supuesta diferenciación entre un socialismo 'utópico' y un socialismo 'científico', sino más bien los diversos tipos de utopía, siendo *la revolución* uno de estos tipos. Siempre existe en la utopía (como en la filosofía) el riesgo de una restauración de la trascendencia (y a veces su afirmación orgullosa), con lo que hay que distinguir entre las utopías autoritarias (o de trascendencia), y *las utopías libertarias, revolucionarias, inmanentes*. Pero precisamente decir que la revolución es en sí misma una «utopía de inmanencia» no significa decir que sea un sueño, algo que no se realiza (o que sólo se realiza traicionándose). Al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, pero en la medida en que estos rasgos se conectan *con lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo* (y relanzan nuevas luchas)».

> [Un grupo-sometido está constituido por fenómenos] que tienden a replegar el grupo sobre sí mismo: como los liderazgos, las identificaciones, los efectos de sugestión, los rechazos, los chivos expiatorios, etc., y todo lo que tiende a promover una ley social y formaciones idiosincrásicas (con sus prohibiciones, sus ritos, etc.), todo lo que tiende a *proteger* al grupo, defenderlo de las tempestades significantes, cuya amenaza es sentida como proviniendo del exterior. [El grupo sometido está] comprometido en una lucha perpetua contra toda inscripción posible del sin-sentido: los diferentes *roles* están cosificados, *falicizados* al modo del 'jefe', o al modo de la exclusión. Se está en el grupo [sometido] para negar *colectivamente* el hacer frente a la nada. Es un sindicato de defensa mutua, un lobby contra la soledad; […] se estructuran de un modo especial, con una forma de 'representación' específicamente *imaginaria*. […] Ahí la palabra no puede actuar verdaderamente como mediación del deseo. Trabaja *por cuenta de la ley;* el orden de la palabra oscila en "la consigna" (Guattari, PT, 71; 59; 192; 195).

¿Por qué reproducimos el progresismo fascista, «la economía de nuestro mundo "democrático" (campo de inmanencia del capital)»? ¿Por qué lxs esclavxs libertxs seguimos reproduciendo la Desventura, en lugar de devenir-revolucionarixs? ¿Por qué deseamos (inconscientemente) *en contra* de nuestros intereses (conscientes y declarados)? Guattari, Deleuze y Claire Parnet no dejan de enumerar ciertos *peligros* inmanentes que acechan a las líneas de fuga desde adentro (tanto al nivel de lxs individuxs, como de lxs grupxs, organizaciones e instituciones). Las líneas de fuga y de ruptura, los movimientos rebeldes e insurrectos, lxs grupxs militantes, pueden entrar en una línea de abolición y muerte, de anti-producción:

todo depende de las relaciones *entre* las fuerzas, o sea, del modo de organización (de cómo se fabrican su cuerpo sin órganos, sus agenciamientos):

> En el sistema capitalista todas las formas revolucionarias son como formas de descodificación que estallan pasando por debajo de las axiomáticas del orden. El problema con el que uno tropieza siempre es *cómo hacer* para que los movimientos de des-codificación, los movimientos de desterritorialización, *sean revolucionariamente positivos* y no vuelvan a crear formas perversas o artificiales de 'familia', no vuelvan a crear a su manera especies de 'códigos' y 'territorialidades'. […] *Cómo hacer pasar flujos descodificados, positivos y revolucionarios* sin reconstituir 'familias' perversas, sin hacer una reterritorialización, una recodificación. Este es también el peligro de los grupos militantes. […] ¿Cómo puede haber entre las personas *un lazo revolucionario* que movilice la libido, que movilice a Eros, al deseo, pero que no se deje encerrar de nuevo en las estructuras codificadas o axiomatizadas?» (Deleuze, D1, 132-33; cf. asimismo ID, 353-54)

> ¿Quién puede asegurarnos que en una línea de fuga no vamos a encontrar todo aquello de lo que huimos? Huyendo del eterno 'padre-madre', ¿no vamos a encontrar de nuevo, en la línea de fuga, todas las formaciones edipianas? Huyendo del fascismo volvemos a encontrar concreciones fascistas en la línea de fuga. Huyendo de todo, ¿cómo no *reconstituir* nuestro país natal, nuestras formaciones de poder, nuestros alcoholes, nuestros psicoanálisis y nuestros 'papás-mamás'? ¿Qué hacer para que la línea de fuga no se confunda con un puro

> y simple movimiento de auto-destrucción? (Parnet/ Deleuze, DI, 51-52).

Toda verdadera ruptura de la causalidad y del estado de cosas (todo acontecimiento auto-emancipatorio) «constantemente tiene que ser protegida no sólo contra sus falsas apariencias, sino también contra sí misma y contra las re-territorializaciones que la acechan» (DI, 52). Por eso, al igual que la «Dictadura del Proletariado» emplazada por los socialismos históricos (con su famoso 'programa de transición' y sus gulags), el Estado Pluralista es este tipo de falsa apariencia (mistificación), de re-territorialización representativa, dirigista, es decir, falocrática y edipiana. Desventura. El Estado Pluralista es la re-producción en serie y la proliferación de grupos-sometidos, es un neo-arcaísmo patriarcal que obtura la verdadera ruptura, la fuga radical auto-emancipatoria sin jerarquías, sin propiedad y sin cercados. Es la utopía autoritaria o de trascendencia del progresismo y de la social-democracia republicana y estatalista: porque su objetivo y su función es capturar, axiomatizar y re-codificar a las líneas de fuga, a lxs grupxs y agenciamientos minoritarios y contestatarios, logrando que se pongan gustosamente a girar (desear) en trompo únicamente alrededor de la "justa re-distribución" de las riquezas y de la "movilidad social" *ascendente*; —a partir de ese momento, las líneas de fuga ya han entrado (o se han entrampado) en una línea de redundancia, de abolición y de muerte: de anti-producción y carencia; donde, de mínima, se dan por sentadas la existencia necesaria de la jerarquía vertical, la división social, y las relaciones disimétricas de mando/obediencia.

Ciertamente, no son ni la filosofía, ni el psicoanálisis, ni ninguna de las ciencias reales y del Orden las que nos pueden ayudar ante estos peligros, puesto que moralizan y psicologizan todos los fenómenos, mistificándolos y milagroseándolos (reproducen la imagen dogmatica y moral del pensamiento), como ya nos lo mostraba Reich, en pleno ascenso de los fascismos molares e históricos:

> La psicología burguesa tiene por costumbre el querer explicar mediante la psicología por qué motivos (llamados "irracionales") se ha ido a la huelga, o se ha cometido un robo, lo cual conduce siempre a explicaciones *reaccionarias*. Pero para la psicología materialista la cuestión es exactamente la contraria: lo que es necesario explicar no es que el hambriento robe o que el explotado se declare en huelga, sino *por qué la mayoría de los hambrientos no roba y por qué la mayoría de los explotados no van a la huelga.* […] El problema ha quedado sin respuesta, y reside en saber por qué razón los hombres soportan desde hace siglos la explotación, la humillación moral, en pocas palabras, la esclavitud (Reich, PF, 32; 39).

De la «ley del valor-trabajo» y de la «baja tendencial de la tasa de ganancia» (Marx) el esquizo-análisis del *Anti-Edipo* saca una conclusión directa, que vale para el plano del análisis macro *y* micro-político. A saber: que a medida que se desarrolla y agiganta la producción social patriarcal capitalista, a medida que se internacionaliza cada vez más, a medida que aumenta el capital constante (los medios de producción) con relación al capital variable (la fuerza de trabajo), a medida que la producción se desenvuelve en el vértigo que la caracteriza, *se vuelve más y más necesario que el poder se metabolice y se molecularice*, que se reproduzca, se distribuya y circule (rizomáticamente y a la vez jerárquicamente) por cada resquicio del socius, e incluso que sea ejercido voluntariamente por cada individux. El complemento de la servidumbre voluntaria es doble: en primer lugar, es necesario producir subjetivaciones sociales *y* posiciones de deseo conservadoras, reformistas, reaccionarias y micro-fascistas (lograr que "cada camarada se convierta en un vigilante", en un buen ciudadano juez-policía, como soñaba Bentham):

> La actividad de juzgar se ha multiplicado en la medida misma en que se ha difundido el poder normalizador. Conducido por la omnipresencia de los dispositivos de disciplina, tomando apoyo sobre todos los equipos carcelarios, se ha convertido en una de las funciones principales de nuestra sociedad. *Los jueces de normalidad están presentes por doquier*. Nos encontramos en compañía del profesor-juez, del médico-juez, del educador-juez, del trabajador social-juez; todos hacen reinar la universalidad de lo normativo, y cada cual, en el punto en que se encuentra, le somete el cuerpo, los gestos, los comportamientos, las conductas, las actitudes, las proezas» (Foucault, VC, 311).

En el Mayo Francés esta frase insurgente cubría las paredes del Centro Censier (un anexo de la Sorbona): «*Un flic dort en chacun de nous: il faut le tuer*» (un policía duerme dentro de cada uno de nosotros: tenemos que matarlo)[163]. Coincide con el actual: «*Kill the police in your head*». Gozar con dar órdenes, vigilar, enjuiciar, examinar, calificar, y castigar a lxs demás: «Reprimir el deseo, no sólo para los otros, sino en sí mismo; ser el policía [*le flic*] de los otros y de uno mismo: eso es lo que excita [*fait bander*]; y ello no es "ideología", sino economía» (AE, 357). Pero en segundo lugar, es necesario que lxs trabajadorxs, en lo más fundamental, ya ni siquiera necesitemos órdenes, sino que acabemos por cargarnos *a nosotrxs mismxs*, explotándonos y alienándonos a nosotrxs mismxs con gran placer:

> El campo de inmanencia burgués [capitalista], instaura una esclavitud *incomparable*, una servidumbre sin precedentes: ya ni siquiera hay "señor", ahora sólo *esclavos mandan a los esclavos*, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo. No es que

163 PELLEGRINI, M. (Comp.), *La imaginación al poder* [1968], pág. 81.

el hombre sea el esclavo de la 'máquina técnica', sino esclavo de la 'máquina social' [del diagrama de poder o de la red de alianzas]. Ejemplo de ello es el «burgués», que absorbe la plusvalía con fines que, en su conjunto, no tienen nada que ver con su goce [*jouissance*]: más esclavo que el último de los esclavos, primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital, interiorización de la deuda infinita. "Yo también soy esclavo", tales son las nuevas palabras del "señor" (G/D, AE, 262).

No cabe duda de que el concepto de «servidumbre voluntaria» es perturbador, porque sitúa en el mismo polo al esclavo *y* al amo. […] El secreto, el resorte de la dominación depende del *deseo*, en cada uno, sea cual sea el escalón de la «jerarquía» que ocupe, de identificarse con el tirano convirtiéndose en el amo de otro. La cadena de la identificación es de tal naturaleza que el último de los esclavos aún se considera un dios. Es imposible, pues, subestimar este juicio: *la tiranía atraviesa la sociedad de un extremo a otro*. [...] La servidumbre de todos está vinculada con el deseo de cada uno de llevar el nombre de 'Uno' ante el otro. El fantasma del Uno no es sólo el del pueblo "unido", es simultáneamente el de cada hombre, convertido en *pequeño tirano* en la sociedad. [...] Paradójicamente, es la cadena de los amos, de los pequeños tiranos, la que mejor permite sondear las profundidades de la servidumbre, pues no viven más que en la *alienación*; la 'autoridad', la 'propiedad' que creen detentar (o que codician), les impide ver que han perdido la libre disposición de su pensamiento y de su cuerpo, y que una fuerza dirige, sin que lo sepan, todos los movimientos de sus pies y de sus manos, *fuerza que,*

> *no obstante, no sería nada sin ellos* (Lefort, NU, 121-25; 160-61).

Toda una serie rizomática de «tiranuelos» y pequeños-jefes (esclavos libertos) sostienen la red de poderes y micro-poderes, este diagrama de alianzas *contractuales*. Tironeamos del hilo de un tiranuelo cualquiera, y llegamos inmediatamente al Uno. Pero *hoy* este «Uno» no pasa meramente por la "personalidad individual" del tirano o del soberano (o de lxs presidentxs/representantes). Muy por el contrario, este «Uno», si cabe nombrarlo así, es la Desventura patriarcal: esfera cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, es el sistema diferencial de conjugación de flujos (de las fuerzas productivas y reproductivas), es el plano de inmanencia, el cuerpo lleno sin órganos, es el diagrama general de organización-poder; o sea, es el proceso mismo del metabolismo social *y* libidinal, al que todxs estamos enganchados de modo *diferencial*. Deleuze, Guattari y Foucault coinciden en esta hipótesis de La Boëtie: nadie comanda el metabolismo de la máquina patriarcal capitalista (postulados de la propiedad y la localización)[164]; el dinero no tiene dueño (decía Marx). La «tiranía» (el fascismo) no es, únicamente, un modo de gobierno del Estado: se trata de todo un *modo de vida* (y de hecho, de una doble vida), de *un modo social de relaciones colectivas* (es una red o maraña de relaciones que lo atraviesa todo). La tiranía es también un investimento social que contamina a todas nuestras prácticas y relaciones más cotidianas, formando una larga cadena de dominadorxs-dominadxs (cadena basada en una separación o división disimétrica y jerárquica previa) que se sostienen unxs a otrxs: «El que quiera divertirse devanando esta *red*, verá que no son sois mil, sino cien mil, millones, los que tienen sujeto

164 FOUCAULT, PA, 18-19: «No existe un poder que radicaría totalmente en "alguien", y que ese alguien ejercería él solo y de forma absoluta sobre los demás; *es una máquina en la que todo el mundo está aprisionado, tanto los que ejercen el poder como aquellos sobre los que el poder se ejerce*. [...] El poder ya no se identifica sustancialmente con un "individuo" que lo ejercería o lo poseería en virtud de su nacimiento; se convierte en una maquinaria de la que *nadie es titular*. Sin duda, en esta máquina *nadie ocupa el mismo puesto*, sin duda ciertos puestos son preponderantes y permiten la producción de efectos de supremacía».

al tirano y que conforman entre ellos una cadena ininterrumpida»[165]; de allí que, como vimos, hay una complicidad entre el reformismo, el fascismo, y ciertos revolucionarios. Esta servidumbre "voluntaria" ocurre al nivel de la economía libidinal sexual, al nivel de la libido o de la energía deseante (energía productiva del inconsciente), y por lo tanto, funciona como una *posición de deseo*. Es por eso precisamente que el deseo de mandar lo encontramos, también, en quienes abiertamente odian y resisten a tal o cual tirano. A lo largo y a lo ancho del cuerpo social se tejen (en un movimiento de automatismo metabólico social *y* deseante) toda una serie de *alianzas* que son *transversales* a todas las clases sociales, y que se emplazan en todos los niveles y espesores del cuerpo social (F2, 42). En 1986 Deleuze vuelve a insistir sobre el mismo punto: «Las relaciones de producción son estrictamente inseparables de las relaciones de alianza, de la *red transversal* […] puesto que es esa red transversal de las alianzas la que va a determinar *quién trabaja para quién*. […] Las relaciones de fuerzas son la red de las alianzas, en la medida en que esa red conforma una microfísica [del poder]» (F2, 46; 88). Es este rizoma, es esta red de relaciones de alianzas —o «diagrama de alianzas» (F2, 106)— la que lleva el nombre de «Uno», y no la persona individual del tirano o del gobernante, ni tampoco el Estado en tanto que supuesto centro unitario; puesto que «la red de alianzas desborda infinitamente las grandes instancias del tipo Estado» (F2, 43).

Es por esto que bajo este diagrama de relaciones de poder (de alianzas) *estatales y capitalistas* (masculinas, fálicas, y hetero-cis normadas) que llamamos Patriarcado, la máxima «perversidad» acaba coincidiendo siempre (como decía La Boëtie) con la máxima «tontería», con la estupidez y la banalidad[166], con la santa simplicidad, y por lo

165 LA BOËTIE, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria. O el contra Uno* [1548], pág. 45. En adelante: (SV).

166 Sobre la santa simplicidad, la tontería, y la estupidez como *inmanentes* al pensamiento del Estado, cf. NIETZSCHE, SE, 55-56: «Estamos viviendo las consecuencias de la doctrina, pregonada últimamente desde todas las esquinas, de que el Estado es el *objetivo supremo* de la humanidad y de que no hay *deber* mayor para un hombre que el de *servir al Estado*. Algo en lo que yo no percibo tanto un regreso al 'paganismo' cuanto a la tontería [*Dummheit*]»; cf. *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* [1886], §24. Asimismo, cf.

tanto, con la imagen dogmatica y moral del pensamiento. Es bajo el Patriarcado que el «contrato» se constituye, como hemos visto, en un instrumento jurídico-legal fundamental para codificar dichas relaciones de poder extorsivas y basadas en ilegalismos: el «contrato» es un producto de nuestra cultura, hijo de la imagen dogmática y moral (patriarcal/fetichista) del pensamiento, que aniquila toda diferencia radical, todo acontecimiento auto-emancipatorio y nos hace cómplices de un mal amor:

> Esa corriente de amor que brota de lo más bajo para lanzarse cada vez más alto, ese amor de los súbditos por el señor, desnaturaliza igualmente las relaciones *entre los súbditos*. Excluidas de toda libertad, dictan la nueva ley que rige la sociedad: hay que *amar* al tirano. Cada cual vela por el respeto a la Ley, cada cual estima su prójimo solamente por su fidelidad a la ley. El amor *a la Ley* hace de cada súbdito un *cómplice:* la obediencia excluye la amistad entre los súbditos (Clastres, AP, 132).

Varios años antes (1967), Deleuze decía: «La *unión* de los débiles es lo que *favorece y engendra* al tirano*,* quien tiene necesidad de esta 'unión' para existir. De todas maneras, la Ley es la mistificación: no el poder "delegado" sino el poder "usurpado" (en la abominable *complicidad* de los esclavos y sus amos). Sade denuncia el régimen de la Ley como régimen a la vez de los tiranizados y de los tiranos. En efecto, sólo la ley nos tiraniza. Pero también, y principalmente, el tirano sólo lo es *por la ley*; el tirano sólo florece *con* la ley y, como dice Chigi en 'Juliette': "Los tiranos nunca nacen en la anarquía, sólo los

DELEUZE, NF, 148-49: «La estupidez es una estructura del pensamiento como tal: no es una manera de equivocarse, [ni] es un "error" ni una sarta de errores. […] La estupidez y, más profundamente, aquello de lo que es síntoma: *una manera baja de pensar,* [es] el estado de un espíritu dominado por fuerzas *reactivas.* Tanto en la verdad como en el error, el pensamiento estúpido sólo evidencia lo más bajo, los bajos errores y las bajas verdades que traducen el triunfo del esclavo, el reino de los valores mezquinos o el poder de un orden establecido». Contrariamente a la imagen dogmatica y moral, «la filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido».

veis elevarse a la sombra de las leyes o autorizarse en ellas". Esto es lo esencial del pensamiento de Sade: su odio al tirano, su manera de demostrar que *la ley hace posible al tirano*. El tirano habla el lenguaje de las leyes y *no tiene otro lenguaje*» (SS, 77-78). Por eso, como ya vimos, el «contrato» es el modo de relación imperante en nuestra sociedad patriarcal (SS, 82). En obras como *La sociedad punitiva* (1972-1973), *La verdad y las formas jurídicas* (1973), y *La vida de los hombres infames* (1977), Foucault nos muestra cómo, en el momento mismo en que el Estado-nación moderno está siendo constituido, había órdenes o pedidos de detención de personas («*lettres de cachet*») que no bajaban de arriba hacia abajo, sino que eran pedidas desde abajo hacia arriba por la propia familia, vecinxs y allegadxs:

> Eran en su mayoría solicitadas por los padres de familia, por notables locales, comunidades territoriales, religiosas y profesionales, contra individuos que provocaban a su juicio cualquier molestia o desorden. Las órdenes reales ascienden desde abajo (a través de solicitudes), antes de descender desde el aparato del poder adoptando la forma de una orden portadora del sello real. Estas misivas constituían el instrumento de un *control local* que podríamos denominar capilar. [...] Las "órdenes del Rey" no se abalanzaban de improviso, de arriba abajo (como si se tratase de los signos de la cólera del monarca), más que en contados casos. La mayor parte de las veces estas órdenes eran solicitadas contra alguien *por sus allegados*, su padre y su madre, uno de sus parientes, su familia, sus hijos o hijas, sus vecinos, y a veces por el cura de la parroquia o algún notable local. Se mendigaban estas órdenes cuando sólo se trataba de alguna oscura historia de familia: esposos engañados o golpeados, fortunas dilapidadas, conflictos de intereses, jóvenes indóciles, raterías o borracheras, y todo un

> enjambre de pequeños desórdenes de conducta. [...] En las *redes del poder*, siguiendo circuitos bastante complejos, quedan atrapadas las disputas de vecindad, las querellas entre padres e hijos, las discordias familiares, los abusos del vino y el sexo, los desórdenes públicos y tantas otras pasiones secretas. [...] Aquellos que utilizaban las *lettres de cachet*, y el rey que las concedía, *quedaban aprisionados en la trampa de la complicidad*[167].

Retomando el *affair* del encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton, Marx nos cuenta que fueron su marido y su hijo —en complicidad tanto con la clase política (a la que ambos pertenecían), como con ciertos médicos ávidos de ganancia— quienes solicitaron contra Rosina Bulwer Lytton una «*lettre de cachet*»[168] después de que ésta denunciara en público, ante la Asamblea Municipal de Hertford, los suculentos negocios turbios de su marido. Ocurre que es con las intenciones más humanitarias, filantrópicas y progresistas, incluso "revolucionarias", que los peores y más violentos *modos de relación* y las peores y más violentas *prácticas humanas* se viralizan por todos lados: en el interior de cada pareja conyugalizada, de cada familia, grupo, colectivo, organización, institución, de cada profesión y disciplina: «la represión siempre aparece del lado de los "cuidadores", por muy buena intención que tengan» (RM, 291). Lo mismo vale, según María Mies (1987), para las técnicas de fertilización y reproducción (en el terreno de la medicina, la genética, y la biotecnología)

> Quienes intentan vender estas tecnologías las justifican por consideraciones 'humanitarias' como, por ejemplo, ayudar a las parejas estériles a tener descendencia directa; ayudar a las mujeres a evitar dar a luz niños o niñas con discapacidades, minimizar los riesgos del embarazo y el parto, etc. (María Mies, EF, 29).

167 FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames* [1977], pp. 45; 130; 132.
168 MARX, K., *El encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton* [1858], pp. 111-13. En adelante: (LB).

Es a través de estas relaciones, prácticas y comportamientos más cotidianos que la red o diagrama de relaciones de poder «esclaviza a sus súbditos, *a unos por medio de otros*» (SV, 46-47). Pero si bien la relación de poder (el ejercicio de poder) se ejerce *pasando* de unxs a otrxs, de unxs por medio de otrxs (aspecto horizontal del ejercicio), también se ejerce de manera disimétrica y por líneas de autoridad y jerarquía (aspecto vertical y transversal del ejercicio). La Boëtie dice que quienes ejercen algún tipo de poder también padecen la opresión, la explotación y la dominación de sus superiores (de arriba hacia abajo); pero, a su vez, «están alegres de sufrir el mal, para hacerlo a su vez ellos, *no a aquel que se lo hace a ellos*, sino a aquellos otros que sufren también como ellos, pero que no pueden hacer nada» (SV, 47). Una inmensa red, una cadena ininterrumpida de aplastados-aplastadores, de alienados-alienadores, vigilantes-vigilados[169]. Una vez más: el producto lleva la marca de su proceso de producción (el producir está injertado en el producto); la trampa crea a la presa.

Devenir-patrón de todo el mundo, *incluso* de lxs trabajadorxs explotadxs, lxs proletarixs: viralizar la «forma-empresa» (y una subjetivación de jefe) *en cada punto de socius*. Todxs devenimos "capital humano" y "recurso humano"; todxs hemos de devenir explotadorxs, y en el límite, incluso explotadorxs de nosotrxs mismxs (el sueño americano/progresista de "ser mi propio jefe"). Incluso el Estado (gran consumidor de plusvalía general y de sobre-trabajo) está para eso, para desparramar por todos lados la forma-empresa (como modo de organización); pululan las oficinas de 'Recursos Humanos' (capital humano) por doquier:

169 Marx hablaba de esos «pequeños patrones» (*Kleinmeister*), *intermediarios* entre quienes dan las órdenes y quienes las obedecen: «Al igual que un ejército requiere oficiales militares, la masa obrera que coopera bajo el mando del mismo capital necesita altos oficiales (dirigentes, *managers*) y suboficiales industriales (capataces, *foremen*, *overlookers*, *contre-maîtres*) que durante el proceso de trabajo ejerzan el mando "en nombre del" capital. El trabajo de *supervisión* se convierte en función exclusiva de los mismos. [...] El capitalista no es capitalista por ser director industrial, sino que se convierte en jefe industrial *porque* es capitalista» (DK, T1.V2., 403-404).

> Generalizar efectivamente la forma-empresa dentro del cuerpo o el tejido social: [es] necesario que *la vida misma* del individuo (incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación) lo convierta en una suerte de empresa *permanente y múltiple*. [...] Reinformar la sociedad según el modelo de la empresa, de las empresas, hasta en su textura más fina. [...] Multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo *de todas las relaciones sociales*, un modelo *de la existencia misma*, una «forma» de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia[170].

> La fábrica utilizaba el sistema de las primas y los incentivos, pero la empresa se esfuerza con mayor profundidad para imponer una *modulación* de cada salario, en estados siempre metaestables que admiten confrontaciones, concursos y premios extremadamente cómicos. El éxito de los concursos televisivos más estúpidos se debe a que expresan adecuadamente la situación de las empresas. [...] La empresa instituye entre los individuos una *rivalidad interminable* a modo de "sana competición", como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, *dividiéndole interiormente* (Deleuze, CV, 196-97).

Progresismo fascista. Pero no se trata nunca única y exclusivamente de un devenir-burgués y un devenir-burócrata de todo el mundo, sino de un devenir-*macho* de todo el mundo. Por eso la irrupción del acontecimiento, del devenir-revolucionario (o auto-

170 FOUCAULT, M., *El nacimiento de la bio-política. Curso en el Collège de France (1978-1979),* pp. 277-78. En adelante: (NB).

emancipatorio), pasa forzosamente por un *devenir-mujer* y por un *devenir-minoritario, transexual y clandestino* de todo el mundo. De allí que, «por lo general, sólo las niñas tienen el sentido del acontecimiento» (LS, 34); mientras que «el varón adulto no tiene devenir», como dirá Deleuze en *El Abecedario* (1989). También Guattari había dicho en 1977 que «toda organización *disidente* de la libido puede actuar en correspondencia con un devenir cuerpo femenino, como punto de fuga del *socius* represivo» (RM, §Devenir-mujer, 327). Tres años después, ambos afirman que «*todos* los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer: es la llave [*la clef*] de todos los otros devenires» (MM, 279). Y más arriba vimos que ya en 1962 Deleuze había planteado que «mientras la mujer ama al hombre (mientras es "madre", "hermana", "esposa" del hombre), es únicamente la *imagen femenina del hombre*; ahí, la potencia femenina [*puissance féminine*] permanece encadenada en la mujer» (NF, 261)[171].

Los Estados-nación son entonces neo-arcaísmos, operadores, mediadores, consorcios 'representantes', reguladores, y están siempre *en el medio*, siempre más acá y a la vez más allá del mercado (del capital); por eso «la forma-Estado es un umbral de intra-consistencia» (D2, 113 y MM, 440). Todo está programado y a la vez se autoprograma a sí mismo, Gran Autómata autócrata:

> El *flujo de los trabajadores* no deja de ser desterritorializado, el *flujo de capital* no deja de ser descodificado y siempre está demasiado codificado en relación a las exigencias del capitalismo. […] Considerado en sí mismo, como la cosa innombrable que chorrea sobre el cuerpo del capital-dinero, el flujo capitalista tiene como límite el flujo esquizo, [pues] el capitalismo no cesa de contrariar su tendencia, de rechazar su límite bajo una forma que yo propondría como idéntica a la ley marxista de la baja de la plusvalía: tiende hacia un

171 Para una interpretación totalmente contraria a la expuesta a lo largo de todo este trabajo, cf. FERNÁNDEZ, L.D., *El concepto de devenir-mujer en Deleuze y Guattari* [2018].

> límite que no cesa de rechazar. […] El capitalismo *no cesa de rechazar el límite*, al punto que habría que decir que *no tiene límite exterior* sino que *sólo tiene límites internos*, que son los del capitalismo. Y esos límites internos siempre son reproducidos a una escala más amplia (Deleuze, D1, 103-104; cf. asimismo, D2, 78; 315; 327; 329; 335).

Esta es precisamente una consecuencia extraída de la ley marxeana de la 'Baja tendencial de la tasa de ganancia'[172]. En los términos de *El Capital:* «La producción capitalista tiende constantemente a superar estos límites que le son *inmanentes*, pero sólo lo consigue en virtud de medios que vuelven a alzar ante ella esos mismos límites, en una escala aun más formidable. *El verdadero límite de la producción capitalista lo es el propio capital*; es éste: que el capital (y su auto-valorización) aparece como punto de partida *y* meta, como motivo *y* objetivo de la producción; que la producción sólo es producción *para* el capital. [Pero] el medio (el desarrollo incondicional de las fuerzas productivas sociales) entra en constante conflicto con el objetivo limitado (la valorización del capital existente)» (DK, T3.V6., 321). En los términos del *El Anti-Edipo:*

> «Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista, descodificando y axiomatizando los flujos *para extraer su plusvalía*, tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policiales vuelven a territorializarlo todo, *absorbiendo* una parte creciente de plusvalía. [Por eso] el Estado, su policía y su ejército, forman una gigantesca empresa de *anti-producción*, pero *en el seno* de la producción misma, y condicionándola. […] La tendencia [del capital] no tiene término, no tiene límite 'exterior' al que podría llegar o incluso aproximarse. La tendencia sólo tiene

172 Para un análisis sobre la aplicación de la ley de la 'baja tendencial de la tasa de ganancia' en la economía actual, remitimos a la serie de artículos del economista Rolando Astarita titulados *La teoría marxista de la acumulación y la crisis capitalista* [2019], en:

> límite 'interno' y *no cesa de pasarlo*, pero desplazándolo, es decir, reconstituyéndolo, *recobrándolo* como límite interno a pasar de nuevo por desplazamiento: entonces, la continuidad del proceso capitalista se engendra en ese 'corte' *siempre desplazado*, es decir, en esta unidad entre la esquizia y el flujo. […] Si el capitalismo es el límite exterior de toda sociedad, es porque para su provecho no tiene límite exterior, sino sólo un límite interior que es el capital mismo, al que no encuentra, pero que reproduce desplazándolo siempre. [...] Por ello, la *ley de la baja tendencial* creemos que tiene como corolario, e incluso por manifestación directa, la simultaneidad de los dos movimientos de des-territorialización *y* de re-territorialización» (G/D, AE, 41; 243; 237-38; 267).

El Estado y sus instituciones: grandes devoradores de plusvalía social *y* libidinal (o plusvalía de inconsciente). Estas tesis aparecen ya en 1966 en un texto de Guattari para La Borde titulado *El grupo y la persona* (PT, 192), en el que leemos casi exactamente las mismas ideas y problemas, sobre los que volverá también en 1979 (LF, 78-79). En todo esto Guattari/Deleuze siguen de cerca los postulados de Marx, cuando demuestra que el Estado *y* el Capital se distribuyen y consumen la plusvalía social (el sobre-trabajo o trabajo no-pagado):

> [La plusvalía se divide] en distintas 'categorías', cuyos *portadores* (al lado del capitalista industrial) son: el *terrateniente* (para la «renta» de la tierra), el *usurero* (para el «interés»), etc., y otro tanto, *el Gobierno y sus funcionarios*, rentistas, etc. Estos alegres "compañeros" aparecen como «compradores» frente al capitalista industrial; y, en cuanto tales, aparecen como *convertidores* de las mercancías de aquél en dinero [o sea, como monetizadores]; proporcio-

> nalmente, también ellos lanzan "dinero" en la circulación, y el capitalista lo recibe de ellos (Marx, DK, T2.V5., 515)

> Todos los miembros de la sociedad que no intervienen *directamente* en el proceso de reproducción (ni trabajando, ni de otras maneras), sólo pueden obtener directamente su parte del producto anual de mercancías (esto es, sus 'medios de consumo') de manos de las clases entre las que se reparte de primera mano el producto: trabajadores productivos, capitalistas industriales y terratenientes. En ese sentido, sus *rentas* se derivan materialmente del «salario» (de los trabajadores productivos), de la ganancia y de la renta del suelo, y aparecen, por tanto, como derivadas frente a esas rentas originales. Pero, por lado, quienes reciben estas rentas que llamamos "derivadas" las perciben gracias a su función social como reyes, curas, profesores, prostitutas, soldados, etc., y, por tanto, pueden considerar estas funciones suyas como las fuentes originarias de sus rentas (Marx, DK, T2.V5., 455).

Desconcierta y perturba el hecho de que aquí Marx coloque en una misma serie a situaciones existenciales tan distintas, como la de lxs profesorxs, los curas, lxs soldadxs… y las mujeres en situación de prostitución o de esclavitud sexual. Por lo demás, recordemos (paralelamente a la conversación de 1920 entre Lenin y Clara Zetkin) las denuncias de Emma Goldman contra la subsistencia de la prostitución (y los soldados prostituyentes) bajo el régimen bolchevique[173]. La relación de co-determinacion recíproca, es decir, de complementariedad y complicidad siamesa entre el Estado y el Capitalismo se torna visible cuando analizamos los procesos sociales desde un punto de vista metabólico, genealógico, «acéfalo» y «del subsuelo» (DR, 203), micro-físico y molecular, cuando analizamos

173 GOLDMAN, Emma, *My Disillusionment in Russia* [1923], pp. 16-17.

y caracterizamos las relaciones de fuerza o poder *entre* las fuerzas productivas y reproductivas, en lugar de hacerlo según la manera teológica y moral, es decir, reproduciendo la imagen dogmática del pensamiento[174]. Rosa Luxemburgo nos decía en *La acumulación del capital* (1912) que los «médicos, abogados, artistas, científicos, la Iglesia con sus sacerdotes y ministros, y, finalmente, el Estado con sus funcionarios y ejército» constituyen la larga serie de personajes o personificaciones sociales cuyos ingresos o salarios «provienen o bien de la plusvalía capitalista, o bien de los salarios obreros» (por ejemplo, vía impuestos, tasas, etc.), y que por lo tanto, «son agentes que, por así decirlo, comen del pan de los unos o del pan de los otros, o del pan de los dos»[175]. Varios años antes (1895), lxs anarquistas-comunistas argentinxs decían lo mismo:

> El pueblo comprende muy bien que es sobre *su trabajo* que se ha creado la 'riqueza social', y que es sobre *nuestra producción* que se alimenta todo el funcionamiento inútil de la sociedad. Así, pues, reyes, presidentes de repúblicas, ministros, diputados, clero, fuerzas armadas, magistratura, funcionarios de todos los órdenes, todos esos parásitos viven de nuestros sudores, y mientras les procuramos pollos y champagne, nosotros no tenemos ni siquiera "derecho" de tomar para nuestra subsistencia allí donde se encuentra[176].

174 Dicha imagen del pensamiento dice que: «Sólo el Estado puede dar curso, a través de su legislación positiva fundada en un origen común, a subjetivaciones que tengan en cuenta el todo por encima de las partes, evitar la lucha de todos contra todos y la lógica del "vos o yo". La verdadera articulación de lo uno y lo múltiple social debe [?] tener una forma estatal (lo cual no cierra la discusión sino que la abre, ya que hay muchas Ideas de Estado en conflicto). No hay justicia ni igualdad por fuera del Estado. No hay hambre cero ni trabajo para todos sin Estado. No hay educación universal sin Estado. No hay derecho sin ley» (cf. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 3, 2016, pág. 7).

175 LUXEMBURGO, Rosa, *La acumulación del capital* [1912], pág. 110.

176 Cf. AA.VV. *Folletos anarquistas en Buenos Aires. Publicaciones de los grupos 'La Questione Sociale' y 'La Expropiación'. 1895-1896*, pp. 356-57; AA.VV., *La Voz de la Mujer. Periódico Comunista-anárquico. 1896-1987*; y *Escritos de Virginia Bolten* [1900-1910], pp. 220-234.

Metabólicamente, esta es la función del Estado-nación como forma de organización social: operar como *aparato de captura que conjuga los flujos descodificados* (flujos de niñxs, de mujeres y demás cuerpxs sexuadxs, de ancianxs, de trabajadorxs, de indígenas, de migrantes, de palabras, de imágenes, sonidos, signos, de mercancías-fetiches, de stocks, de tierra y naturaleza, de órganos, úteros, vientres, óvulos, de sexos y sexualidades, de deseo, flujos de capital monetario, financiero, industrial, de subsidios, técnicas, tecnologías, y etcéteras). O como dicen Guattari/Deleuze: *modelo de realización para la axiomática capitalista*

> El capitalismo funciona como una axiomática inmanente de flujos descodificados (flujos de dinero, de trabajo, de productos...). Los Estados nacionales ya no son paradigmas de sobre-codificación, sino que constituyen los «modelos de realización» de esta axiomática inmanente. En una axiomática, los modelos no remiten a una trascendencia, al contrario. Es como si la desterritorialización de los Estados *moderara* la del capital (y proporcionara a éste las reterritorializaciones *compensatorias*). Ahora bien, los modelos de realización pueden ser muy variados (democráticos, dictatoriales, totalitarios...), pueden ser realmente heterogéneos, y no por ello son menos *isomorfos* en relación con el *mercado mundial* [capitalismo] (G/D, QF, 118).

Y para ello, se apropia de todas las máquinas de guerra, las captura y las caza (incluidas las de la infancia, pero también los movimientos populares). Tal y como vimos, el metabolismo patriarcal capitalista, es decir, la vida misma del capital, su «curso de vida» (*Lebenslauf*), y por ende, el «proceso de movimiento» (*Bewegungsprozeß*) de su «organismo interno» (*seines inneren Organismus*) (DK, T3.V6., 26; 56), consiste en una conjugación generalizada de los flujos descodificados. Para

poder mantenerse vivo (en rotación), para realizar su ciclo vital productivo, «hay que impedir que los flujos se des-codifiquen al infinito: "no es posible", "no hay que ir tan rápido", etc. Es preciso que haya mecanismos reguladores. El Estado *es* ese mecanismo regulador fundamental. El Estado va a operar las re-territorializaciones necesarias para impedir que los flujos de capital se descodifiquen demasiado rápido, o demasiado radicalmente. Harán falta todo tipo de *aparatos de regulación* en este sistema de *automatismo*. Se comprende bien aquí [bajo el capitalismo] la *necesidad* de una forma-Estado» (D2, 270).

La forma-Estado teme el Diluvio: teme que los flujos rebeldes aceleren sus vectores de fuga, que pasen a la *acción directa*, que se pongan a trabajar *por su propia cuenta*, que proliferen, y que huyendo *provoquen la huida* generalizada y rizomática (confederada), y por encima de todo, teme que se encuentren y acaben *organizándose* en sentido liberatorio anti-sistémico, democrático-directo, auto-emancipatorio, aspirando al auto-gobierno colectivo (agenciamientos colectivos, grupos-sujetos, devenires minoritarios, revolucionarios, despatriarcales y descoloniales).

> Huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huida. Huir es *hacer huir*, no necesariamente a los demás, sino hacer que algo huya, *hacer huir un sistema* como se agujerea un tubo. George Jackson escribe desde la cárcel: "Es posible que me fugue, pero mientras dure mi huida; buscaré un arma". Y Lawrence: "Las viejas armas ya no sirven, rehacedlas y apuntad bien". Huir es trazar una línea, líneas, toda una cartografía. Sólo hay una manera de descubrir mundos: a través de una larga *fuga quebrada* (Parnet/Deleuze, DI, 49)[177].

177 GUATTARI/DELEUZE, AE, 287: «La gente honesta me dice que no hay que huir, que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr "reformas". Mas el revolucionario sabe que la huida es revolucionaria, pero *con la condición de arrancar el mantel o de hacer huir un cabo del sistema*. Pasar el muro».

Por eso necesita capturarlos, creando aquello que captura (el aparato legislativo y judicial son dos dispositivos de poder que cumplen esta función de integración y captura jurídica).

El Estado, en tanto relación social *y* libidinal (inconsciente) de poder, «está en todas partes», literalmente, porque funciona siempre como una «forma de interioridad» *inmanente* a todas las fuerzas o potencias productivas y reproductivas (incluidas también las del pensamiento), y supone un determinado investimento (individual y colectivo) de deseo y determinados *usos* de las síntesis del inconsciente. Por eso, Deleuze se preguntaba: «¿cómo olvidar el papel desempeñado por el Estado en todas las *trampas* en las que la libido se encuentra atrapada?» (PT, 10). Guattari dice que el Estado *funciona en la libido*, y que se trata de una red compleja pero flexible y miniaturizada de «equipamientos colectivos» de *sujeción* que trabajan y modulan las fuerzas desde "dentro", como un repliegue o una «secreción interna» (CV, 18).

> El Estado está en todas partes, y antes de encarnarse en instrumentos represivos, funciona *en la libido*. Decimos bien la «libido», pues el movimiento de las 'ideas', sobre todo en este campo, no puede ser separado del *metabolismo del inconsciente social*. […] El poder de Estado está *en todas partes*, y conviene darse en todas partes medios específicos para *desalojarlo*, incluida en la cabeza de las "masas" y en la de los dirigentes. [...] Es absurdo pretender cambiar la sociedad, querer construir un orden económico que ya no descanse sobre la explotación de una clase por otra, contentándose con "transferir" el poder de Estado de los 'representantes' de una clase a los de otra, y haciendo votos para que el Estado pierda luego progresivamente su utilidad en tanto fuerza de coerción, y se ponga él mismo a "degenerar" (Guattari, LF, 141; 98)[178].

178 Foucault también decía en 1976 que «el poder está en todas partes» y que «viene de todas partes» (S1, 89). Para la idea de que el Estado funciona también *en* el inconsciente, cf. LOURAU, R., *El Estado inconsciente* [1978], pág. 30.

Deleuze, Guattari, y también Foucault, nos dicen que dicho proceso de sujeción, de axiomatización y normalización (siempre hetero-cis normativa y edípica) se ejerce a través de una operación de «estatismo continuo» y pastoral. Supone, por tanto, toda una fina pero no menos terrorífica, opresiva y alienante red de micro-bio-poderes y todo un proceso de producción de deseo capaz de extraerle al inconsciente-productor, a la libido, toda una *plusvalía de flujos de deseo* (AE, 242-43), aunque *diferencial* según recaiga sobre uno u otro polo de la binomización sexual *ya pre-fabricada* socialmente (varón ó mujer; hetero ó trans / travesti / gay / lesbiana / intersex / no-binarix, y etcéteras). El control y la gestión del metabolismo social (Marx) y del metabolismo del inconsciente (Guattari/Deleuze) son dos caras de una misma moneda, de un mismo problema. Servidumbre voluntaria, o sea, maquínica y libidinal. Desventura.

> Si la forma-Estado, en nuestras formaciones históricas, ha capturado tantas relaciones de poder, no es porque las relaciones deriven de ella, sino al contrario, porque una operación de «estatismo continuo», por lo demás *muy variable* según los casos, se ha producido en el orden *pedagógico*, *judicial*, *económico*, *familiar*, *sexual*, que tiene por objeto una *integración global* (Deleuze, FF, 105).

> El Estado no tiene esencia; no es universal, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el *efecto*, el perfil, el recorte móvil de una *perpetua estatización* o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar *de manera insidiosa* las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. *El Estado no tiene entrañas, no tiene interior:* no es nada más

> que el *efecto móvil* de un régimen de *gubernamentalidades múltiples* […]. El Estado es a la vez lo que existe *y* lo que aún no existe en grado suficiente. Y la "razón de Estado" es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como "dato", y un Estado presentado como algo por construir y levantar (Foucault, NB, 95-96; 18-19).

La máquina siempre funciona chirriando: se alimenta y vive *a través* de sus crisis, de sus "estallidos" sociales, de sus violencias, de su anti-producción (inyección permanente de la 'falta' y la carencia). Vive tanto a través de sus agentes 'buenos' (los "honestos" y los filántropos varios) como de sus agentes 'malos' (los "corruptos" y sociópatas varios), de sus supuestas "ausencias" como de sus presencias ('double bind' del Good cop/Bad cop)[179]; todo es parte de su metabolismo normal y corriente: «[La axiomática social] llena su propia inmanencia: rechaza o acrecienta sus límites, *añade* axiomas impidiendo que el sistema se sature (sólo funciona bien chirriando, estropeándose y reparándose); y todo ello implica *órganos sociales* de decisión, de gestión, de reacción, de inscripción, una 'tecnocracia' y una 'burocracia'. En una palabra, la «conjunción» de los flujos descodificados (sus relaciones diferenciales y sus múltiples esquizias o roturas) exige toda una 'regulación' *cuyo principal órgano es el Estado*» (AE, 259).

El Estado-nación actual no es esa unidad trascendente y sobrecodificadora «que flota» (G1, 436) por encima de las comunidades, las clases, los grupos, etc. Es precisamente contra esta tesis simplista que Guattari/Deleuze, y Foucault, disparan y combaten. Es obvio que el modo de producción capitalista y su Estado-nación (ya sea

179 LEFORT, NU, 121-23: «Toda sociedad *dividida* es una sociedad en *servidumbre*. La Boétie no realiza ninguna distinción en el interior del conjunto constituido por las sociedades divididas: no existe un príncipe "bueno" opuesto al "malvado". No se preocupa mucho de la caracterología: ¿qué importa que el príncipe sea de una naturaleza "amable" o "cruel" si de todas maneras es el príncipe al que el pueblo *sirve*?».

en su «polo social-demócrata» como en su «polo totalitario») ejercen *ambos* violencia, represión, gatillo fácil, colonialismo, terrorismo, «disciplina cuartelaria» (DK, T1.V2., 517)[180], desapariciones forzadas o secuestros de personas (desaparecidxs en democracia), violencia machista y patriarcal, violencia médica y obstetricia (además de que *obliga* a lxs cuerpxs gestantes a parir), prostitución, e incluso ecocidio, terricidio, genocidio y «holocausto» (DK, T1.V2., 593). La prisión y el cuartel militar son el negativo de todas las restantes instituciones. Hay terror totalitario, terror democrático y republicano, y el terror de los llamados "socialismos históricos". Pero, en lo esencial, el ejercicio de los poderes actuales es, como ya vimos, «impersonal». Y el hecho de que sea impersonal no quita que, en lo concreto, no sea ejercido por personas individuales (con nombre y apellido, género, color de piel, edad, clase, etc.).

En los *Manuscritos* de París (1844), en los *Grundrisse* (1857-58), y en *El Capital* (1867), Marx muestra que en las formaciones sociales anteriores (p.e. en la Edad Media) las relaciones de poder y servidumbre eran *directas y personales*, porque la relación siervo/señor era una relación entre personas privadas. Ahora bien, en esta servidumbre personal y directa todavía no se trataba de «derechos abstractos convertibles» entre sujetos concebidos de un modo igualmente abstracto (MM, 459; D2, 249 y ss.), tal y como ocurre con la sujeción de tipo *impersonal,* que es propia del modo de organización social actual (el Estado-nación) y del modo de producción actual (el capitalismo). Entre nosotrxs, la relación de poder funciona según una relación axiomática que conjuga flujos de riqueza no-cualificada (o abstracta) con flujos de trabajo no-cualificado (o abstracto), e incluso con cuerpxs abstracxs (el útero convertido en incubadora cualquiera en alquiler, etc.). Pero un flujo captura y caza al otro: lo entrampa en una relación disimétrica y jerárquica que lo produce

180 Por su diagrama interno de funcionamiento (por la relación de fuerzas o de poder entre quienes dan las órdenes y quienes las ejecutan), todos nuestros lugares de trabajo se identifican con el *cuartel* militar. A lo largo de todo el Tomo 1 de *El Capital* Marx caracteriza al proceso de trabajo capitalista como un proceso que funciona sobre una lógica y unos comportamientos de tipo cuartelario, militar, autocrático y despótico (cf. DK, T1.V1., 341; T1.V2., 403; 512).

como aquél a quien se entrampa. Es en *nuestras* sociedades donde la relación de poder se torna indirecta e impersonal (D.K., T1.V2., 406), es decir, *abstracta*, porque es una relación de poder anclada no en el carácter "personal" de las personas privadas, sino en su status "jurídico", en tanto sujetos *portadores de derechos abstractos* (otorgados por o arrancados al Estado) que celebran distintos tipos de 'contrato'. Relación impersonal de dos polos: de un lado, la *riqueza abstracta* (el capital); del otro lado, el *trabajo abstracto*, es decir, la fuerza que se utiliza (explota) durante un tiempo medio de trabajo socialmente necesario (basado en un sobre-trabajo in-necesario e im-pago), y que, bajo su forma *jurídica* de aparición, recibe el nombre místico y celestial de "ciudadano", es decir, de «miembro imaginario de una soberanía imaginaria» (el Estado), como decía Marx. Y dichas relaciones de poder impersonales *suponen* un «sujeto», un ciudadano asalariado "libre" (desterritorializado), que presta un "consentimiento" (con su "voluntad libre") a la hora de firmar tanto su "contrato de trabajo" como su "contrato social" (ir a votar representantes del pueblo, etc.), su "contrato psicoanalítico" (o su "contrato médico-paciente"), su "contrato matrimonial" o su "contrato sexual", etc. Por eso Guattari/Deleuze definen al contrato como la «extrema perversidad [*extrême perversion du contrat*]» que consigue que «el sujeto se ate a sí mismo [*se lier lui-même*]», y donde la sujeción y la dominación ocurren, también, «entre sí y sí mismo [*entre soi et soi*]», en virtud de una «integración jurídica [*intégration juridique*]».

> El "contrato" es una expresión *jurídica* cuyo resultado es la *sujeción*. [...] Incluso la sujeción no es más que una etapa para el momento fundamental del Estado (*captura civil o esclavitud maquínica*). Por supuesto, el Estado no es ni el espacio de la libertad, ni el agente de una servidumbre forzosa. ¿Habría, pues, que hablar de una *servitude volontaire?* (G/D, MM, 465; 360).

El ejercicio real del poder se ejerce sobre los dominados, sí, pero también *pasa* tanto por los dominantes como por los dominados. Va de arriba hacia abajo, pero también de abajo hacia arriba, y hacia los costados (lettre de cachet, #911, redes sociales y programas televisivos, reality shows, encuestas de todo para "calificar" y "puntuar" el trabajo de otrxs, o para "medir" y posicionar a tal o cual candidatx a elecciones estatales, etc.):

> Tomen la siguiente proposición macro-física: "El poder pertenece a los dominantes y se ejerce sobre los dominados". Tomen la proposición micro-física: "El poder es una *relación* que *pasa* por los dominados tanto como por los dominantes". Digo que «dominante» y «dominado» no pueden tener *el mismo sentido* en ambas proposiciones. Incluso si empleo la misma palabra, los términos cambian cuando paso de lo macro a lo micro. […] Debajo de la instancia macroscópica y la "oposición" molar habrá que descubrir una *relación diferencial*, o si ustedes prefieren, una complementariedad molecular (Deleuze, F2, 59-60).

> El 'poder' no es una «forma», y la relación de poder no es una relación entre formas. Hay, en efecto, una «forma-Estado»; pero justamente la micro-física del poder penetra *bajo* la gran instancia que es el Estado. En otros términos**,** *el poder es informal.* […] Se trata de descubrir algo por debajo, es decir, debajo de la instancia macroscópica y de la 'oposición' molar. Habría que descubrir algo: una relación diferencial o *complementariedad molecular* (Deleuze, FF, 67; 60).

Siguiendo a Foucault, Deleuze dice que «el poder es lo que hace ver y hace hablar», pero a la vez, y como ya lo había mostrado

Marx en torno a la plusvalía (o sea, a la explotación y alienación), *el ejercicio del poder* (o sea, la *efectuación* de la relación diferencial de poder) es él mismo *ciego, sordo, mudo*, aunque se ejerza a plena luz, a cielo abierto, y en pleno reinado "democrático" de la "libertad". El poder, el conjunto de las relaciones de poder (y de sus complementariedades moleculares), son ellas mismas «mudas y ciegas» (F2, 57); no son inmediatamente ni audio-visualizables ni pensables. No las vemos directamente, pero ellas nos hacen ver: nos *producen* nuestras visibilidades. No las oímos directamente, pero ellas nos hacen oír: nos *producen* nuestras audibilidades. No las decimos ni pensamos ni sentimos directamente, pero ellas nos hacen pensar, decir y sentir: nos *producen* nuestros conceptos, afectos, sentidos y valores, nuestro 'sentido común' y nuestras redundancias dominantes (nos producen una «imagen» del pensamiento, de familia, de infancia, de varón y mujer, de normalidad y decencia, de belleza, etc.), a la vez que nos *producen* nuestro modo de afectar-a (y de ser afectados-por) lxs demás (NC, 4-5). Nos produce nuestras acciones y pasiones.

> No hay 'enunciación' individual (ni siquiera 'sujeto de enunciación'). [...] No hay 'significancia' independiente de las significaciones dominantes, no hay 'subjetivación' independiente de un orden establecido de sujeción. Ambas dependen de la naturaleza y de la transmisión de 'consignas' en un campo social determinado (G/D, MM, 85).

Por eso hay que *extraer* el «poder», hay que *hacer* visibles, audibles, sensibles y pensables todas las complementariedades moleculares: hay que extraer o despejar las relaciones diferenciales de poder (informales, estratégicas y no-estratificadas), el diagrama de las relaciones de fuerza o poder (o máquina abstracta) *ínsito* en el «saber» y en las *formas* del saber, en los *modelos* de «verdad», «normalidad», «virtud», en los discursos, los "lugares comunes" (en el "sentido

común"), y en las redundancias dominantes que atraviesan a todas nuestras prácticas e instituciones, etc.; puesto que incluso la filosofía institucionalizada e institucionalizante (académica) suele hacer pasar como nuevos pensamientos o nuevas «Ideas» (o nuevos conceptos/problemas) viejas imágenes dogmáticas, teológicas, sacerdotales (pastorales) y morales.

La fórmula del terror actual: sujeción social *y* esclavitud libidinal, captura jurídico-civil *y* captura del deseo (MM, 464-65). Neo-burocracia *y* neo-esclavismo; pero «la neo-burocracia no es en absoluto una burocracia piramidal, sino una burocracia de corredores, de segmentos, una hilera de oficinas» (D2, 188). Burocracia y tecnocracia rizomática. En esencia, hoy lidiamos, según Marx, con una «explotación civilizada y refinada [*zivilisierter und raffinierter Exploitation*]» (DK, T1.V2., 444). Foucault dice en 1978:

> En nuestros días el *control* es menos severo y más refinado, pero no por ello menos aterrador. Durante el transcurso de nuestra vida todos estamos *atrapados* en diversos sistemas autoritarios; ante todo en la Escuela, después en nuestro Trabajo, y hasta en nuestras distracciones. Cada individuo, considerado por separado, es normalizado y transformado en un caso *controlado* por una IBM. En nuestra sociedad, estamos llegando a *refinamientos de poder* en los que ni siquiera habrían soñado quienes manipulaban el teatro del terror. […] Los controles psicológicos son siempre más eficaces que los controles físicos (Foucault, BM, 126; 131)[181].

Por lo demás, es "en nombre de" la seguridad de lxs ciudadanxs que nuestros 'representantes' estatales redactan y votan proyectos para triangular del modo más fascista todo el campo social (el

181 Sobre el poder de la Medicina clínica como control físico y psíquico (replegado sobre la Familia y sobre el Hospital), ver: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* [1963].

espacio mal llamado "público") con cámaras de identificación *facial, corporal, y biométrica*. Y ocurre que lxs propixs ciudadanos lo demandan y lo celebran. Y luego, en cada manifestación callejera (cuando el pueblo ocupa los 'espacios públicos'), los Estados utilizan estos sistemas para el encarcelamiento y el encauzamiento generalizado. Fueron Reich y Spinoza, vestido en el cuerpo de Masaniello, el revolucionario napolitano (*révolutionnaire napolitain*), los que dieron con «el problema fundamental de la filosofía política» (AE, 36) cuando intuyeron que «para una sociedad tiene, pues, una importancia vital la represión del deseo, y aún algo mejor que la represión: *lograr que la represión, la jerarquía, la explotación, el avasallamiento mismos sean deseados*» (AE, 121-22).

Esto es precisamente la servidumbre voluntaria: no que la servidumbre es el 'objeto' de la voluntad (como si la voluntad quisiera o consintiera en aferrarse a la servidumbre), sino que la voluntad es una voluntad *de esclavo liberto*, es la reactividad vuelta actividad, es la anti-producción que se re-inyecta una y otra vez en la producción, es la aversión y el asco ante el acontecimiento-diluvio. Y esto depende del deseo:

> A la pregunta "¿cómo puede el deseo desear su propia represión, su esclavitud?", nosotros respondemos que los poderes que aplastan el deseo o que lo someten *ya forman parte* de los mismos agenciamientos de deseo: basta con que el deseo siga esa línea, con que quede atrapado, como un barco, en ese viento. Ni hay deseo *de* revolución, ni deseo *de* poder, ni deseo *de* oprimir o *de* ser oprimido; revolución, opresión, poder, etc., son líneas componentes actuales de un agenciamiento dado (Parnet/Deleze, DI, 154).

La servidumbre voluntaria nos remite a una *posición de deseo*, que puede muy bien no coincidir (e incluso ser contraria) con la *posición*

de interés que se manifiesta abiertamente. Ante la pregunta de por qué lxs productorxs sociales entregamos (alienamos) *una y otra vez* nuestra potencia colectiva, nuestra capacidad de auto-determinación, de auto-gobierno y de auto-gestión colectivas a agentes sociales (estatales *y* privados) que acabarán ensanchando el hambre, la pobreza, el analfabetismo, la violencia social, el genocidio, el racismo, la muerte, la explotación, el fiolismo, los femicidios, transfeminicidios y travesticidios, la contaminación planetaria, etc., la respuesta ya no puede quedar estancada en los viejos lugares comunes del tipo: "las masas fueron *engañadas* por sus líderes", "los líderes nos han *traicionado*" (o "la revolución ha sido traicionada"), "durante la campaña electoral nos prometieron una cosa y luego no la cumplieron", "nos mintieron", etc. Por eso, el pensamiento y la posición estatista y centralista (progresismo, social-democracia, marxismo-leninismo, trotskismo, comunismo, etc.) es totalmente incapaz de comprender los fenómenos económicos, sociales, políticos y sexuales; para ellos, todo pasa por responsabilizaciones de carácter moral, intencional, motivacional, o psicológico, del tipo: la gente vota con el bolsillo y no con la cabeza; los políticos les dicen lo que quieren escuchar y la gente se deja engañar; la gente no tiene conciencia de clase; la gente está idiotizada por los medios hegemónicos; la gente es cómoda y se deja fascinar por cualquier demagogo; los pobres votan a los burgueses y a la derecha porque están cegados por sus necesidades inmediatas; la gente vota a los enemigos de clase porque es ignorante (no tiene educación), etc. Así habla la «imagen dogmática y moral del pensamiento», fetichizante y mistificante por excelencia, pues todas estas respuestas no hacen sino mistificar y encubrir el plano de la *economía deseante* (producción de inconsciente). Así, el *problema* político y sexual queda obturado, puesto que en ningún caso se desmarcan del terreno de la ideología y de las intencionalidades (más o menos "oscuras"), y de allí su incapacidad para pensar en términos de deseo, de libido sexual inconsciente, de goce libidinal con las relaciones de mando/obediencia (de poder).

Muy por el contrario, no responderemos radicalmente (en sentido auto-emancipatorio) al verdadero problema si no avanzamos simultáneamente hacia la esfera metabólica de la economía libidinal y de las 'posiciones de deseo', que actúan como condición de posibilidad de los pensamientos (y las acciones) conscientes y preconscientes. El *deseo* no puede ser nunca engañado o traicionado; sólo el *interés* puede serlo

> Pensar y desear son la misma cosa. […] El deseo *es* pensamiento, posición de deseo *en* el pensamiento, [pues] el deseo es *constitutivo* [productor] *de su propio campo de inmanencia*, es constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan (Deleuze, D1, 183; 187).

> Habría que ser demasiado 'simple' para creer que el pensamiento es un acto simple, claro a sí mismo, que no pone en juego *todas las potencias del inconsciente*. […] Hace tiempo que no hay nada de chistoso en una relación supuesta entre la *sexualidad* y el *pensamiento* en cuanto tal. [...] Esto no quiere decir que el pensamiento piense en la sexualidad, ni el pensador en el matrimonio. *El pensamiento es la metamorfosis del sexo* (Deleuze, LS, 92; 223)

> Ocurre que el deseo nunca es engañado. El interés puede ser engañado, desconocido o traicionado, pero *no el deseo*. De ahí el grito de Reich: "No, las masas no han sido engañadas, desearon el fascismo, y *eso* es lo que hay que explicar". Sucede que *uno desea contra su interés* (y el capitalismo se aprovecha de ello, pero también el socialismo, el partido y la dirección de partido). ¿Cómo explicar que el deseo se entrega a operaciones que no son "desconocimientos", *sino catexis inconscientes perfec-*

> *tamente reaccionarias*?. [...] Estas también forman parte del proceso histórico, y nos conducen a las *funciones modernas del Estado*. […] Por ello, cuando sujetos, individuos o grupos actúan claramente *contra* sus 'intereses de clase', cuando se adhieren a los intereses e ideales de una clase que su propia situación objetiva debería determinarles a combatir, no basta con decir: "Han sido engañados, las masas han sido engañadas". No es un problema ideológico, de desconocimiento y de "ilusión", es un problema de deseo, *y el deseo forma parte de la infraestructura* (G/D, AE, 265; 110-11).

En rigor, mal que nos pese, deseamos inconscientemente nuestra propia servidumbre y alienación, en virtud de un *proceso de producción libidinal* (y de subjetivación) que ha sido montado meticulosamente para ponernos a producir y reproducir nuestra propia muerte (se nos inocula la anti-producción). Y también en virtud de un *proceso de producción social* basado en un diagrama de relaciones sociales y sexuales que nos produce a todxs como subjetividades frenéticamente *dependientes* de la competencia, del status, del goce con el poder y la autoridad, y del dinero. Si llamamos 'libido' «a la energía propia de las máquinas deseantes» (AE, 300), y si decimos que la libido o el deseo está en todas partes y lo atraviesa todo, entonces *es también por libido*, por deseo, que estamos entrampadxs y que somos explotadxs, a la vez que entrampamos y explotamos a lxs demás. La *sujeción social* al Estado *y* al capital (al hetero-patriarcado) es co-existente con una *esclavitud libidinal* y con una *servidumbre maquínica:*

> El capitalismo pretende apoderarse *de las cargas de deseo* producidas por la especie humana. Se instala en el corazón de los individuos a través del cauce indirecto de la servidumbre maquínica […] La «servidumbre maquínica» no coincide con el «sometimiento social».

> Mientras que el 'sometimiento' involucra a «personas» globales, a representaciones subjetivas fácilmente manipulables, la 'servidumbre' maquínica *organiza* elementos infra-personales e infra-sociales, *en función de una economía molecular del deseo* mucho más difícil de "mantener" en el seno de relaciones sociales estratificadas. […] Es así como logra articular entidades a primera vista radicalmente heterogéneas en el seno de un mismo sistema general de inscripción y de puesta en equivalencia: bienes materiales y económicos, actividades humanas individuales y colectivas y procesos técnicos industriales y científicos. [...] Extrae de cada uno de ellos *un único y mismo plus-valor maquínico o valor de explotación maquínica*[182].

Y si, como vimos, el Estado (y el capital) están en literalmente todas partes, es precisamente *porque* el deseo está en todas partes; y ambas cabezas de la Hidra se sirven de la libido, la ponen a trabajar y extraen de ella, de nuestra energía deseante y sexual, una plusvalía de flujos, de inconsciente. Por lo tanto, es también a causa del *modo de producción de deseo* (libido) y de la *organización de las relaciones* (sexuales, amatorias, y libidinales o deseantes) que nosotrxs lxs productorxs sociales explotadxs acabamos no sólo gozando con nuestra propia explotación, no sólo demandando nuevos y más explotadores (cuando los antiguos ya no nos satisfacen), sino lo que es peor: que gozamos al explotar y fiolar a lxs demás, e incluso, nos sentimos "con derecho" a hacerlo.

> Los miembros de una sociedad *desean* la represión, la de los demás *y* la de ellos mismos. Siempre hay gente que quiere fastidiar a otra gente, y que tiene la posibilidad de hacerlo, "derecho" a hacerlo: ahí es donde se

182 GUATTARI, F., *El capital como «integral» de las formaciones de poder* [1980], en: *Plan sobre el planeta. Capitalismo Mundial Integrado y revoluciones moleculares,* pp. 100-101; 107. En adelante: (PP).

> pone de manifiesto el problema de un vínculo profundo entre el deseo libidinal y el campo social; un amor 'desinteresado' hacia la máquina opresora (G/D, ID, 334).

La conclusión a la que llegamos es dura: sólo en un nivel (el nivel molar, metamórfico, estratificado, macro-físico, es decir, de las clases y de los grandes conjuntos formalizados) podemos decir que efectivamente somos lxs dominadxs, y que en tanto dominadxs nos oponemos radicalmente a quienes nos dominan, a quienes ejercen su poder sobre y contra nosotrxs (hay *oposición* entre dominantes-dominadxs). Pero en otro nivel (el nivel molecular, metabólico, no-estratificado y no-formal, micro-físico, es decir, libidinal o deseante) esa "oposición" se diluye y se convierte en una *complementariedad*, puesto que en este nivel de las relaciones diferenciales el poder *pasa* y se ejerce *de unxs a otrxs*. Sin duda hay una clase (y también hay un sexo, una sexualidad, un género, una raza, una edad, un estereotipo de belleza) dominante y explotadora; sin duda podemos señalar con el dedo a cada uno de sus agentes integrantes.

> Se argüirá que no por ello deja de haber una "clase dominante" y una "clase dominada" (definidas por la plusvalía, la distinción entre flujo de trabajo y flujo de capital, flujo de financiación y flujo de renta salarial). Pero ello sólo en parte es cierto, puesto que *el capitalismo nace de la conjunción de ambos en relaciones diferenciales y los integra en la reproducción sin cesar ampliada de sus propios límites*. De tal modo que el burgués tiene el pleno derecho de decir, no en términos de "ideología", sino en la organización misma de su axiomática: "Sólo hay una máquina, la del gran flujo mutante descodificado, cortado de los bienes, y una sola clase de siervos, la burguesía descodificante" (G/D, AE, 262).

Pero el poder no se explica en lo más mínimo si *únicamente* nos detenemos aquí, en este nivel. Hay que llegar a mostrar cómo (y bajo qué condiciones y relaciones) el poder pasa, fluye, y es ejercido *transversalmente* a lo largo y a lo ancho del 'socius' por los agentes sociales más diversos e inesperados (incluyéndonos a lxs oprimidxs).

> Hay relaciones de poder entre un hombre y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay millares y millares de relaciones *de poder* y, por consiguiente, de relaciones *de fuerzas*, y por tanto de pequeños enfrentamientos, micro-luchas, por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas *desde arriba* por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de Estado solo pueden funcionar bien si *en la base* existen esas pequeñas relaciones de poder. [...] Un día utilicé esta fórmula: «El poder viene desde abajo». La expliqué de inmediato pero, por supuesto, como siempre ocurre en estos casos, aparece alguien que recorta la explicación. [...] Si la cuestión del poder se plantea, en efecto, en términos de *relaciones* de poder, y se admite que hay relaciones de "gubernamentalidad" entre los individuos o en una muchedumbre (una red muy compleja de ellas), entonces las grandes formas de poder en el sentido estricto de la palabra (el poder político, poder ideológico, etc.) están necesariamente en ese *tipo* de relaciones, es decir, las relaciones de gobierno, *de conducción*, que pueden establecerse entre los hombres. [...] En general, la "democracia" (si se la toma como forma

> política) sólo puede existir de hecho si, en el nivel de los individuos, las familias (lo cotidiano, si se quiere), las relaciones gubernamentales, se produce cierto *tipo* de relaciones de poder (Foucault, BM, 77; 164; cf. S1, 90).

Si este sistema patriarcal (basado en la división y separación de nuestras fuerzas y potencias) ha triunfado por milenios es porque, además de la violencia abierta y espectacular, se las arregla para poner a millones de personas a calentarse, a literalmente excitarse *libidinalmente* con el poder y con la posición de poder (se ocupe el lugar que se ocupe), con las líneas de jerarquía, con las posiciones de autoridad, prestigio y privilegios, tanto la propia (por pequeña que sea), como con la de lxs demás. El patriarcado estatal y capitalista actual calienta, provoca erecciones, excitaciones, descargas, eyaculaciones, sueños húmedos, fantasías libidinales de todo tipo, moviliza todas las potencias diferenciales de la sexualidad y del inconsciente; como vimos, «las banderas, las naciones, los ejércitos, los bancos, excitan a mucha gente».

9.b. Modulando la Desventura: del esclavo liberto al trabajador-y-ciudadano

Marx encontró la raíz de la servidumbre voluntaria cuando estudió las condiciones materiales que hicieron *históricamente posible* la emergencia del capitalismo; sin embargo, no podría haber dado con estas condiciones sin encontrar a la vez al agente social, al *personaje colectivo* (personificación de determinadas relaciones sociales) que hizo y hace posible esa Desventura: el esclavo liberto o siervo voluntario.

La imagen dogmatica y moral del pensamiento (imagen estatista y representativa) sostiene que el capitalismo (forma-empresa) le viene a la forma-Estado como desde afuera. Pero así olvida, muy convenientemente, aquella vieja historia ya retomada por Marx (a raíz

de su auto-formación histórica y etnológica), y luego por Guattari/Deleuze: la historia del «esclavo liberto», de los plebeyos, de los siervos liberados que con el tiempo se convierten en una nueva (y peor) clase de jefes y amos. Inventores de la propiedad privada, de la esclavitud privada, y de la moneda escritural; en fin, futuros capitalistas[183]. Hay que notar, de paso, que cuando Foucault nos decía que el poder viene (también) desde abajo, seguía de cerca las intuiciones de Marx respecto del esclavo liberto. De hecho, todo el análisis de *El Anti-Edipo* (1972) y de *Mil Mesetas* (1980) sobre los salvajes, los bárbaros (cuyo régimen de explotación se basa en la esclavitud y en la servidumbre personal), y los civilizados (en donde la explotación adquiere la forma de trabajo asalariado o servidumbre impersonal abstracta), y sobre el Estado como aparato de captura, están plegados sobre las intuiciones de Marx en torno a las formas que preceden a la producción capitalista (*Grundrisse*, 1), y en debate con el Engels de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (quien a su vez discutía con la etnología de Morgan, Bachofen, Spencer, etc.); pero también está cruzado con el Nietzsche de la *Genealogía de la moral* (1887) y con *La ayuda mutua* (1890/1902) de Kropotkin, obra fuertemente crítica de toda la tradición etnológica y sociológica del siglo XIX. Historia fundamental la de los esclavos libertos, porque que sella también el origen del patriarcado del Estado moderno *y* del Capitalismo.

Tanto para Marx, como para Guattari/Deleuze, el «esclavo liberto» es, al igual que lo son el «obrero» y el «capitalista», una «personificación» de determinadas *relaciones* nuevas, un «personaje colectivo» (D2, 200). El esclavo liberto o plebeyo está siempre en la bisagra, en «los poros» de la sociedad, pero en calidad de «incluido excluido»:

183 Sobre el esclavo liberto o plebeyo: cf. MARX, DK, T1.V3., 894; 938; G1, 430-31; 440; 447; 463-64; 469-70; 475. Asimismo, GUATTARI/DELEUZE, MM, 455; y DELEUZE, D2, 196; 199-200; 214-16; 222; 239. Cyril Lionel Robert James (historiador afro-americano nacido en Trinidad y Tobago) estudia el rol de los esclavos negros *libertos* (y también de los *mulatos*) en el proceso revolucionario que los llevó a expulsar a todos los blancos (europeos) de Haití, acabando con el colonialismo del Estado francés, inglés, y español en 1794 (cf. *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití* [1938-63]).

es un «fuera de status» (D2, 196); es producido *desde dentro* por el 'socius' mismo, pero en calidad de "excluido". Tan excluidos llegaban a ser, dice Marx, que «todos ellos eran tan ajenos a las disputas de los viejos ciudadanos, [como a] las querellas entre linajes» (G1, 463). No tienen patria ni linaje, son huérfanos, extranjeros en medio de lo más familiar.

Los esclavos libertos son la muerte que llega siempre como una «secreción interna» (y lo que ocurre al nivel del socius ocurre del mismo modo al nivel de la producción deseante). Y si bien se lo verá presente, como personificación, en *todas* las sociedades o formaciones estatales posteriores (incluida la nuestra), es un producto originario de los imperios despóticos arcaicos. Allí, el esclavo liberto

> es producido *en la sobre-codificación, pero como descodificado*, [porque] está en situación de des-codificación (mientras que cuando era esclavo, todavía estaba sobre-codificado o codificado). El esclavo liberado es un 'excluido', pero un excluido *del adentro*. No tiene estatuto, no tiene "derecho público", no tiene status. […] No son esclavos privados liberados, son esclavos *públicos* liberados.
>
> […] No solamente se convertirá en propietario privado, sino que se convertirá en amo del doble dominio del *comercio* y del *artesanado*, si prefieren, *de la moneda mercantil y de la empresa*. […] Y son estos libertos los que van a devenir al mismo tiempo propietarios privados, pequeños *propietarios privados* de parcelas, pequeños *empresarios*, pequeños *comerciantes*, casi por fuera de las mallas o bajo las mallas de la sobre-codificación imperial. Son ellos los que van a hacer correr flujos de apropiación privada (Deleuze, D2, 196; 216; 229; 197; 199).

Pero este producto humano histórico tan particular, este esclavo liberto (futuro capitalista), engendrado en medio de los imperios estatales despóticos arcaicos, no surge nunca únicamente de la nobleza y la aristocracia (de arriba, del lado de los explotadores), sino *de abajo*, del lado de los explotados. En esto último radica, precisamente, el problema más inquietante, y a la vez más fundamental a la hora de comprender las relaciones de poder: ¿cómo un *eslavo público liberado* acaba convirtiéndose en un nuevo «amo», en un productor de esclavos *privados*? (pregunta adyacente a la de cómo los perseguidos se convierten en perseguidores). Pues es aquí, en estos personajes excluidos, donde la riqueza comienza paradójicamente a aparecer *como un fin en sí mismo*.

En el mundo griego y romano sólo «el trabajo de la tierra» era considerado como un trabajo digno, propio de los ciudadanos (varones) libres, y además, «escuela de soldados». Pero en la *pólis* lentamente se establecen, en sus poros, «artesanos y comerciantes extranjeros», tanto como «nativos atraídos por la ganancia», que ejercen ocupaciones y actividades (manufactura, comercio, usura, etc.) que «no eran decorosos» para los ciudadanos (varones), razón por la cual estaban «excluidos» del derecho de ciudadanía (G1, 440; 455)[184]. Véase el desprecio de Platón y Aristóteles por estos personajes; y ya antes, en Píndaro, Tirteo, etc. El mismo movimiento, aunque bajo relaciones sociales y jurídicas (y deseantes) diferentes, ocurre en la Edad Media, donde ya no hablamos del «esclavo liberto» sino del «siervo emancipado», que también es una bisagra: «en la Edad Media, las personas orientadas por el dinero hacia la

184 Respecto del contexto económico, social y político (llamado la 'Edad Oscura') que rodea a la *Odisea*, Moses Finley dice: «El intercambio y el comercio parecen estar a cargo de los extranjeros, en especial de los fenicios. Para Ulises era un *insulto* grave que lo llamaran "mercader"; los hombres de su clase intercambiaban efectos de modo ceremonioso, o se apropiaban de ellos mediante el saqueo». Los poderosos como Ulises jamás intercambian: sólo roban o donan (en: *La Grecia primitiva: La Edad de Bronce y la Era Arcaica* [1970], pág. 130). Más tarde, en el siglo VIII a.C., los griegos (helenos) iban a retomar la escritura dándose una variante del alfabeto fenicio, que, irónicamente, se usaba en la actividad comercial (133). Más arriba vimos cómo Marx muestra que en la sociedad capitalista *tampoco* hay intercambio: el contrato es una mistificación y el intercambio es aparente (DK, T1.V2, 721-23).

producción y la acumulación no surgen del lado de la nobleza rural consumidora, sino en parte del lado del trabajo vivo: acumulan, y de esta forma *se convierten* forzosamente en capitalistas para un período posterior; del siervo emancipado nacerá, en parte, el capitalista» (G1, 430). En nuestras sociedades patriarcales, que se intitulan "civilizadas" (los Estados-nación modernos *y* capitalistas), el papel del «siervo emancipado» es representado por el «ciudadano» *y* «trabajador asalariado» "libre" e impersonal, o sea, desterritorializado; momento fundamental del periodo de *acumulación originaria* y de la *génesis* del capital industrial y agrario*:*

> Los capitalistas industriales (nuevos potentados) debieron por su parte no sólo desplazar a los «maestros» artesanos gremiales, sino también a los «señores» feudales, quienes se encontraban en posesión de las fuentes de la riqueza. En este aspecto, su ascenso se presenta como el fruto de una lucha victoriosa "contra" el poder feudal y sus sublevantes privilegios, así como contra los gremios y las trabas opuestas por éstos al desarrollo libre de la producción y a la explotación libre del hombre por el hombre.
>
> No obstante, si los caballeros *de industria* lograron desalojar a los caballeros *de espada*, ello se debió únicamente a que [...] ascendieron empleando métodos tan innobles como los que otrora permitieron al *liberto romano* convertirse en *amo* de su 'patronus'.
>
> […] Indudablemente, no pocos pequeños maestros gremiales, y aun más pequeños artesanos independientes, e incluso trabajadores asalariados, *se transformaron* primero en pequeños capitalistas, y luego, mediante una explotación paulatinamente creciente de trabajo asalariado y la

> acumulación consiguiente, en capitalistas sans phrase ["a secas"]. Durante la infancia de la producción capitalista solía ocurrir lo que sucedía durante la infancia del sistema urbano medieval, cuando el problema consistente en saber *cuál de los siervos de la gleba huidos se convertiría en amo y cuál en sirviente*, se resolvía de ordinario por la fecha, más temprana o más tardía, de su *fuga* (Marx, DK, T1.V3., 894; 938).

También por el lado del campesino explotado (bajo «relaciones personales de dependencia» respecto de su señor) se cocina esta historia siniestra que acabará dando origen al arrendatario capitalista. Una vez más, el Terror (las relaciones sociales más alienantes) no se impone *únicamente* desde arriba hacia abajo, sino que surge también por abajo, del lado de los explotados. En la última parte de *El Capital* Marx estudia la «Génesis de la renta capitalista de la tierra» (DK, T3.V8., 995-1037), mostrando cómo ocurrió, históricamente, su desarrollo y transición (desde formas anteriores de producción hasta llegar a la forma *capitalista* de la renta del suelo). Allí muestra cómo el trabajador o productor directo, es decir, el campesino —que tiene «posesión» de la tierra para trabajarla pero sin ser todavía el «propietario» de la misma (siendo este propietario o bien un terrateniente individual, o bien el propio Estado en calidad de «terrateniente supremo»)— pudo, bajo determinadas condiciones, volverse él mismo un arrendatario capitalista, un comprador de fuerza de trabajo ajeno, justo como el esclavo liberto:

> La transformación de la renta 'en especie' en renta 'en dinero' va, además, no sólo necesariamente acompañada, sino incluso precedida por la formación de una clase de jornaleros desposeídos *que se alquilan por dinero*. Durante su período de génesis (cuando esta nueva clase aparece tan sólo en forma esporádica) se desarrolló

> necesariamente, entre los campesinos sujetos al pago de rentas y que se hallan en mejor situación, la costumbre *de explotar jornaleros agrícolas por cuenta propia* (exactamente de la misma manera como, ya en la época feudal, los campesinos siervos más acaudalados tenían, a su vez, siervos a su servicio). De este modo se va desarrollando paso a paso entre ellos la posibilidad de acumular cierto patrimonio, y de *transformarse ellos mismos en futuros capitalistas*. Entre los viejos poseedores de la tierra [poseedores que no son propietarios], que la trabajaban por su cuenta, se va formando así un semillero de arrendatarios capitalistas (Marx, DK, T3.V8., 1016).

En tanto sistema inmanente de flujos/cortes, cada formación social *produce* los propios «sujetos» sociales llamados a re-producir dicha formación social (aunque cada unx en y desde su sitio); y por lo tanto, es en su seno donde se cocinan (y se modifican) *las relaciones* que unen a dichos sujetos entre sí: cada sociedad engendra *en su interior* agentes sociales y subjetividades (y deseos) que transportan y reproducen todas las relaciones de poder (de producción *y* reproducción) existentes, que las consumen y las consuman. Pero no puede capturar todos los flujos, sin que a la vez suelte otros flujos; unos flujos deben ser capturados, y otros deben ser liberados, cada uno según una codificación o una axiomatización correspondiente. Por eso, «el problema del 'socius' siempre ha sido éste: codificar los flujos del deseo, inscribirlos, registrarlos, lograr que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, *regulado*» (AE, 39). El 'socius' hace correr flujos, pero a condición de codificarlos, sobre-codificarlos, o axiomatizarlos; es decir, a condición de cortarlos (de operar extracciones, separaciones, y síntesis en el flujo). Se corta, *para que* fluya ya regulado, ya capturado. Ninguna máquina social o 'socius' puede territorializar sus flujos y componentes, sin a la vez desterritorializar otros: movimiento de doble hélice (como vimos, siempre se retoma

con una mano lo que se ha soltado o "anticipado" con la otra, y además, la trampa produce aquello que caza). El esclavo liberto, el siervo emancipado, y el trabajador impersonal *y* abstracto (es decir, el plebeyo cuyo modelo es el 'asalariado'): estos tres personajes surgen todos en los poros mismos de cada formación social respectiva, *y a la vez*, en el umbral mismo de dicha sociedad, en la bisagra de un movimiento de territorialización *y* desterritorialización. De allí que, en esencia, este personaje social del esclavo liberto, o nosotrxs lxs plebeyxs, sean del tipo «virus» (D2, 213; 226; 267-68; 270). Claro, también el patriarcado capitalista es un tipo de virus: del tipo parásito, o mejor, vampiro.

Estos personajes son (somos), entonces, como los "cabos sueltos" que los distintos Estados, en determinados momentos, no consiguen "atar" (capturar) del todo. Pero algunos de entre estos cabos sueltos acabarán siendo finalmente re-capturados (re-codificados o axiomatizados), engendrando así el capitalismo. Es esta situación de umbral, fronteriza, lo que hace doblemente peligroso al plebeyo: su línea o vector de fuga y desterritorialización *puede* devenir virus patriarcal-capitalista (y sin duda, lo deviene hoy una y otra vez); pero también, en los momentos más felices de la historia humana y de los pueblos, *puede* devenir virus revolucionario radical, convirtiéndose a la vez en «sepulturero» *y* creador de nuevos mundos de posibles. En ellos (en nosotrxs lxs trabajadorxs o productorxs) se cocina una y otra vez *lo peor y lo mejor*. Lo peor: el retorno, la restauración, o el reformismo de todas las patrias, los padres, los patrones y jefes (y lo que aún es peor, el devenir-patrón de todo el mundo del que antes hablamos), los ídolos, los Estados, las naciones, las Iglesias, los dioses, los mercados, el patriarcado milenario (devenir-macho de todo el mundo). Y también lo mejor: la abolición de todo lo anterior, en pos de inventar otra cosa: la auto-emancipación directa y colectiva de lxs productorxs sociales por lxs productorxs sociales mismxs. Desventura y Diluvio; anti-acontecimiento y acontecimiento.

Las líneas de fuga y las máquinas de guerra se enfrentan a peligros que son no sólo 'exteriores' (*v. gr.* la represión, o que la captura estatal las vuelva a reconducir dentro de la axiomática del capital), sino también inherentes e inmanentes, que «ellas mismas segregan» (DI, 162-63); como vimos, hay una «secreción interna» que es *producida* (en condiciones determinadas: bajo relaciones y prácticas determinadas). Estos peligros subsisten cuando pasamos al nivel de lxs grupxs y colectivxs auto-emancipatorixs (grupos-sujeto o agenciamientos colectivos): ¿cómo hacer para que no vuelvan a cocinar en su interior aquello mismo contra lo que luchaban?

> Toda formación social da la impresión de funcionar perfectamente. No hay motivo para que no funcione. Y, sin embargo, siempre hay un lugar por donde se fuga y se deshace. Y cuanto más nos acercamos a la periferia del sistema los sujetos están más afectados por una suerte de tentación: *someterse* al significante, *obedecer* las órdenes del burócrata (y seguir la *interpretación* del sumo sacerdote), o bien dejarse arrastrar a otra parte, más allá, por un vector loco, tangente de desterritorialización, *seguir una línea de fuga, comenzar a nomadear* (Deleuze, 2R, 38).

Ya en *Anti-Edipo* Guattari/Deleuze habían dicho que si bien es cierto que la oposición o "lucha de clases" (entre explotadores y explotados) sigue estando en el corazón de las sociedades actuales (tesis de Marx), aún así, las formas actuales del ejercicio de los poderes ya no pueden ser explicadas cabalmente, en todo su alcance, cuando nuestro análisis permanece *únicamente* dentro de este plano estratificado, "super-estructural", molar, de las formas (nivel metamórfico) o los grandes conjuntos sociales antagónicos (las clases); una conclusión que ambos extrajeron del Mayo Francés. Es necesario que nuestro análisis y elucidación del poder avance, también,

hacia el metabolismo social *y* deseante, hacia el diagrama de poder, hacia la red de alianzas (la economía social *y* libidinal), hacia el nivel micro-sociológico de las relaciones de poder más microscópicas (que son informales, invisibles e inaudibles), hacia el nivel de la producción deseante o producción de inconsciente. Doble combate molar *y* molecular, social *y* deseante: «La oposición surge entre la clase y los *fuera-clase*. Entre los siervos de la máquina y los que la hacen estallar o hacen estallar sus engranajes. Entre el régimen de la 'máquina social' *y* el de las 'máquinas deseantes'» (AE, 263). Puesto que, como vimos, bajo la oposición o antagonismo de clases bullen complementariedades moleculares de todo tipo, alianzas de todo tipo: «el esclavo liberto no es lo mismo que el déspota, pero resulta muy extrañamente que es lo *complementario*; [y por eso] se convierte en el consejero del emperador. […] En el capitalismo el aparato de Estado es absolutamente necesario; *acompaña al capitalismo en cada momento*». (D2, 217; 272). En este sentido es que La Boëtie decía que la máxima perversidad *coincide* (se complementa) con la máxima tontería: a nivel micro-social, el micro-fascismo aparece incluso secretado desde abajo por lxs explotadxs. A nivel macro-social, los Estados-nación son el complemento, el aditivo, el «modelo de realización» del Capital. Aquí es donde hay que insertar el problema social y político de nosotrxs lxs esclavxs libertxs, lxs plebeyxs: que con nuestras fuerzas productivas y creativas somos capaces de engendrar la verdadera emancipación humana, pero únicamente en cuanto devenimos (individual *y* colectivamente) máquinas de guerra contra todos los poderes; máquinas de guerra que dinamitan y horadan los axiomas (capturas), que introducen una fuga revolucionaria (que inyectan el programa máximo) en medio de la máquina social y técnica (en medio de sus axiomas y sus códigos), que producen agenciamientos colectivos que hacen estallar sus engranajes, *en lugar de gozar y extraer privilegios y beneficios de ella*. Bellísimo e históricamente eficaz y radical método zapatista: horadar el Muro[185].

185 Sub. Ins. Galeano, *El Muro y la Grieta. Primer Apunte sobre el Método Zapatista* [2015], en: HI, 183-210.

Dentro de la formación imperial arcaica el Déspota (Estado), sirviéndose de sus «tres cabezas» —que son los tres *representantes* o «funcionarios» estatales (a saber: los propietarios públicos, los banqueros, y los empresarios de trabajos públicos)—, procede a *sobre*-codificar los flujos que se encontraban previamente ya codificados por la propia lógica de las relaciones de poder que regían en el interior de las comunidades autónomas (contra-estatales e indivisas) capturadas por el imperio despótico. El Déspota (que no es déspota en tanto "persona privada" sino en tanto *función pública*) opera entonces una triple sobre-codificación. En primer lugar, (a) sobrecodifica los territorios comunales autónomos, transformándolos en «tierra» *pública* (de propiedad comunal o comunitaria); pero a la vez, no puede hacer esto sin engendrar un flujo descodificado de *propiedad privada*. En segundo lugar, opera una sobrecodificación (b) de las prácticas y actividades productivas y creativas, transformándolas en «trabajo» y en gran *obra pública* (construcción de puentes, caminos, monumentos, estatuas, templos, iglesias, pirámides, mausoleos, sistemas de canales y riegos, minería, metalurgia, comercio, etc.); pero a la vez, no puede hacer esto sin engendrar un flujo descodificado de *trabajos privados*, y por lo tanto, una nueva esclavitud privada, *en medio* de la gran esclavitud pública o generalizada: engendra un flujo de trabajo "libre", o sea, des-codificado o "privatizado", pero *en medio de* un régimen de trabajos públicos (D2, 225-26). Finalmente, opera una sobrecodificación (c) de los equivalentes y de los intercambios locales, transformándolos en «impuestos» o *moneda pública* (moneda de impuestos de "curso legal"); pero a la vez, no puede hacer esto sin engendrar un flujo descodificado monetario nuevo y *privado*, una moneda «escritural» (letra de cambio y pagaré), cuyo fin es expresar ahora no ya una relación monetaria de deuda para con el Estado (pública), sino otras nuevas relaciones de intercambio mercantil, esta vez, entre dos personas "privadas", ya sean físicas o jurídicas (D2, 223). Y por lo tanto, un nuevo sistema de *deuda infinita e impagable*. La triple sobre-codificación del Estado despótico *produce*

flujos des-codificados que se fugan respecto de *sus* propios códigos, que se vuelven incapaces de ser controlados *con esos* mismos códigos y sobre-códigos trascendentes y estatales (D2, 200; 212; 216). El Estado buscará nuevamente sobre-codificar o controlar esta moneda *escritural* nueva, con el fin de volverla "convertible", una vez más, a la moneda *de impuestos*. El Banco Estatal o Público (banco nacional) es quien asumirá esta tarea de generar las condiciones de "convertibilidad" de la moneda. En la actualidad, hay una relación de *co-dependencia recíproca* entre el Estado y las instituciones financieras (los bancos mundiales y los organismos multilaterales de crédito).

> Por aristocracia financiera hay que entender aquí no sólo los grandes empresarios de los empréstitos y los especuladores en valores del Estado (cuyos intereses coinciden, por razones bien comprensibles, con los del poder público). Todo el moderno mundo financiero, toda la *economía bancaria,* se halla entretejida del modo más íntimo con el *crédito público*. Una parte de su 'capital activo' se invierte, necesariamente, *en valores del Estado* (que dan réditos y son rápidamente convertibles). Sus depósitos, el capital puesto a su disposición y distribuido por ellos entre los comerciantes e industriales, proviene, en parte, de los dividendos de los *rentistas del Estado* (Marx, DB, 120-21).

Hay una moneda nacional replegada sobre una moneda mundial para un mercado mundial: el capital es «apátrida» (MM, 459), cosmopolita (ciudadano del mundo), y ecuménico, pero a la vez, huésped que se aloja en todas las patrias. Punto en común entre Marx y Guattari/Deleuze en torno a los impuestos y al dinero:

> Los 'impuestos' son el pecho materno en que se amamanta el Gobierno. El Gobierno son los instrumentos

de la represión, son los órganos de la *autoridad*, es el *ejército*, es la *policía*, son los *funcionarios*, los *jueces*, los *ministros*, son los *sacerdotes*. Los ataques contra los impuestos son los ataques de "los anarquistas" contra los guardianes del Orden (quienes salvaguardan la producción material y espiritual de la sociedad burguesa contra los asaltos de los vándalos proletarios). Los impuestos son la quinta divinidad, junto con la Propiedad, la Familia, el Orden, y la Religión[186].

Como la *Deuda Pública* tiene su respaldo en los ingresos del Estado (que han de cubrir los pagos anuales de intereses, etc.), el moderno *sistema impositivo* se convirtió en el *complemento* requerido necesariamente por el sistema de los empréstitos públicos. Los préstamos permiten que el Gobierno sufrague gastos extraordinarios sin que el contribuyente lo note de inmediato, pero exigen, de ahí en adelante, que los impuestos aumenten. A su vez, la suba de los impuestos provocada por la acumulación de deudas contraídas sucesivamente, obliga al Gobierno a recurrir siempre a nuevos empréstitos para cubrir los nuevos gastos extraordinarios.

El *sistema fiscal* moderno, cuyo puntal está constituido por los *impuestos sobre los medios de subsistencia más imprescindibles* (y, en consecuencia, por el encarecimiento de los mismos), lleva en sí, por tanto, el germen de su progresión automática. La *sobrecarga* de impuestos no es, pues, un "incidente", sino antes bien, un principio, [y funciona] como el mejor sistema *para hacer del asalariado un individuo sumiso, frugal, industrioso y... abrumado de trabajo* (Marx, DK, T1.V3., 945).

186 MARX, K., *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* [1850], pág. 379. Cf. D2, para la cuestión del «impuesto».

> Cuando Etienne Balazs pregunta: "¿Por qué no nació el capitalismo en China en el siglo XIII, donde todas las condiciones científicas y técnicas parecían sin embargo dadas?", la respuesta está en el Estado, que cerraba las minas desde el momento que las reservas de metal se juzgaban suficientes, y mantenía el monopolio o control estricto del comercio (el comerciante como funcionario). El papel del «dinero» en el comercio depende menos del propio comercio que de su control *por el Estado*. La relación del comercio con el dinero es sintética y no analítica. El dinero, fundamentalmente, es indisociable no del «comercio», sino del «impuesto», como *mantenimiento del aparato del Estado*. Allí mismo donde las 'clases dominantes' se distinguen de este aparato y lo utilizan en provecho de la propiedad privada, el vínculo despótico del dinero con el impuesto permanece visible. […] En algunas tiranías griegas, el impuesto sobre los aristócratas *y la «distribución» de dinero entre los pobres son un medio para hacer llegar el dinero a los ricos*, de ampliar singularmente el régimen de las deudas, de volverlo aún más fuerte.
>
> En una palabra, el «dinero»*,* la *circulación* del dinero, es el medio de volver la deuda *infinita*. [...] Llega el tiempo en el que el acreedor todavía no ha prestado mientras que el deudor no para de devolver, pues devolver es un deber, pero prestar es una facultad. […] En un mismo tiempo la deuda infinita debe interiorizarse *y* espiritualizarse: la hora de la 'mala conciencia' se acerca, será también la hora del mayor 'cinismo' (G/D, AE, 203-204; 229).

Pero el Estado, además de la convertibilidad de la moneda, garantiza «la convertibilidad generalizada *de todos los sistemas de valores*

dominantes (económicos, simbólicos, significantes y deseantes» (RM, 491); por eso el Estado es un «umbral de intra-consistencia». Pretender analizar las relaciones y mecanismos de poder obviando (o mistificando) en el camino la *relación directa y complementaria* entre el Estado *y* el Capital en el nivel del dinero/moneda y del «impuesto», equivale a reducir el pensamiento a las redundancias dominantes. Comprendemos por qué resulta mistificante (*image falsifiée*) reducir los problemas más apremiantes del poder a un simple asunto de re-distribuir con más 'justeza' y 'bondad' los impuestos y los stocks, sin poner en cuestión de manera radical el *metabolismo* del socius[187].

No hubo en el origen una «apropiación» del inocente Estado por parte del capitalismo predatorio; todo lo contrario: engendramiento o génesis del capitalismo predatorio *en el interior mismo* de la forma-Estado (de las relaciones sociales y libidinales que ella pone en juego), que funciona como su «modelo de realización». El sistema de apropiación estatal «crea él mismo las *condiciones* para que se formen flujos de privatización» (D2, 226); crea él mismo las condiciones de aparición de estos personajes bisagra que engendran y reproducen la servidumbre voluntaria (la desventura llega desde abajo y desde adentro). ¿Cómo decir, entonces, que «el problema nunca es realmente el Estado», y que «en Deleuze lo que nunca es pensado en sí mismo es el Estado» (Ferreyra)?. Si se dijese lo mismo de Foucault, la mistificación sería equivalente, puesto que no hay para él otro problema que el problema del Estado en tanto que proceso permanente de sujeción, normalización y control: «[hay un proceso] de estatización progresiva, fragmentada, por supuesto, pero continua, de una serie de *prácticas*, maneras de obrar y, si se quiere, *gubernamentalidades*. El problema de la estatización está en el centro mismo de

187 MATTICK, MK, 375; 364: «Para los partidarios del sistema, por supuesto, no es el sistema *en sí mismo* sino sus "desequilibrios temporales" lo que hay que "arreglar"; bien sea evitando cualquier interferencia en el mecanismo de mercado (como en la teoría del *laissez-faire* [neo-liberalismo]), o mediante intervenciones gubernamentales en el mecanismo, como en la doctrina *keynesiana*. Pero como quiera que sea [...] los problemas de comercio y de pagos continúan agitando el mundo capitalista y seguirán haciéndolo, *en tanto que la producción siga siendo producción de capital*».

las preguntas que he procurado plantear» (NB, 95). El esclavo liberto, el siervo emancipado, y el trabajador "libre" (desterritorializado), futuros capitalistas, son producidos como una 'secreción interna' *dentro* del Estado y *por* el Estado (sus códigos, sobre-códigos y axiomas). Por eso Marx decía en *La cuestión judía* (1843) que era preciso hacer artículo por artículo una crítica radical contra la 'Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano'; de la cual por cierto las mujeres brillaban por su ausencia, tal y como ya lo habían denunciado feministas como Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, y luego las mujeres luchadoras durante la Comuna de París[188]. ¿Por qué? Porque son derechos jurídicos *formalmente* "inalienables" para productorxs sociales *realmente* alienadxs (donde la alienación no es un defecto o accidente de la máquina productiva sino su condición de existencia). En la era patriarcal capitalista del trabajo abstracto e indiferenciado reinan los derechos "democráticos" estatales abstractos para ciudadanxs abstractxs. Derechos cuyo fin y cometido es axiomatizar la descodificación lunática del capital: axiomática para cantidades abstractas o elementos no-cualificados (D2, 257), o sea, para trabajadorxs cualquieras. Los derechos son axiomas *del* poder, por eso Foucault no deja de decirnos que no explican el poder, sino que más bien *lo suponen,* del mismo modo que las instituciones son re-productoras de los poderes existentes.

Por eso, bajo el modo de producción capitalista, y bajo los Estados-nación (que realizan su axiomática), la propiedad muta. Ya no es, únicamente, propiedad de "esto" o "aquello", propiedad de "cosas" (aún cuando la acumulación legal e ilegal de propiedades-cosas evidentemente reina por doquier), sino propiedad abstracta; es decir, *propiedad de derechos abstractos* sobre la cosa, derechos abstractos que son, como la moneda escritural, "convertibles" (en función de determinaciones

188 Puede leerse la 'Declaración de los Derechos de la Mujer' de Olympe de Gouges en: NIEDZWIECKI, Patricia y BESSIÈRES, Y., *Las mujeres en la revolución francesa. 1789* [1991]. Cf. también WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer* [1792]. Para un recuento de la crítica misógina y machista de los intelectuales anti-communards contra «las amazonas de la Comuna», cf. LIDSKY, P., *Los escritores contra La Comuna* [1970], pp. 94-97; 105-106; 149-54; 168.

concretas) en cosas; y especialmente, convertibles en medios de producción (aunque no únicamente). El capital es riqueza abstracta porque no depende *de la cualidad* de la cosa: como todo el mundo sabe, el «valor» de las mercancías no está ni en su 'valor de uso' o utilidad, ni en los rasgos materiales de la cosa (D2, 250-51). El capitalismo es la riqueza devenida *subjetiva*, riqueza que engendra riqueza:

> el capital es el *sujeto* de la actividad creadora de riqueza, […] es la *riqueza abstracta*, es decir, la riqueza devenida subjetiva, […] es la operación por la cual el sujeto puesto como universal (es decir, la riqueza a secas) se apropia del objeto cualquiera, es decir, del trabajo. La propiedad como propiedad "de derechos abstractos" va precisamente a permitir dicha operación (Deleuze, D2, 249; 256).

El capital es el sujeto de sujetos, es la sustancia de sustancias, cuerpo lleno sin órganos o plano de inmanencia (máquina abstracta o máquina de máquinas). El mismo movimiento metabólico convierte a la riqueza en 'riqueza abstracta' y al trabajador en 'trabajador abstracto', trabajador *cualquiera*, indiferenciado, no cualificado, flexibilizado (D2, 261), y a la vez fragmentado y deshumanizado. En el momento de acumulación originaria patriarcal capitalista no es la propiedad *de cosas* lo que importa esencialmente (acumulación o atesoramiento) sino la propiedad *de derechos abstractos sobre* las cosas. No necesariamente, por ejemplo, la propiedad de la tierra (pues el esclavo liberto no posee propiedad privada de tierras públicas), sino el derecho de explotación *sobre* la tierra (concedido por el Estado). Y hoy, ni el capitalista ni el Estado (patrones) compran al trabajador en tanto que cosa-mercancía, sino que compran *el derecho de uso y abuso* (bien mirado, derecho de explotación y alienación) *de las fuerzas o potencias productivas* del trabajador, para ponerlo a producir la riqueza abstracta, el «valor» (materializado o metamorfoseado en

mercancías y fetiches concretos). De allí que se necesite una *fictio juris* del contrato de trabajo. Ficción jurídica que encubre que, en realidad, no hay más que un único sujeto (el capital) y un único objeto (el trabajo que realizamos con nuestras potencias humanas). Ilegalismo: el sistema produce lo que captura; produce al trabajador «como aquél al que se extorsiona, *al mismo tiempo* que produce la extorsión» (D2, 264/65).

Es precisamente *por todo esto* que puede decirse que «nunca hubo capitalismo liberal» (AE, 260-61), sino siempre un capitalismo estatal, porque el Estado-nación y el Capital son hermanos siameses (son complementarios), y van siempre e indefectiblemente juntos y de la mano, anudados: «desde el inicio y como bien saben los historiadores, el capitalismo *es* capitalismo de Estado. Nunca ha habido la menor "oposición" entre capitalismo "privado" y capitalismo "de Estado"» (D1, 45; 102). Sin el Estado-nación (tanto en su polo máximo o social-demócrata como en su polo mínimo o totalitario) no es posible efectuar ni la producción, ni la organización, ni la regulación, ni la distribución *de la carencia*, como ocurre en el patriarcado capitalista: «el capitalismo siempre ha tenido necesidad de una nueva fuerza y de un nuevo 'derecho' de los Estados *para efectuarse* (tanto al nivel del flujo del trabajo puro, como al nivel del flujo de capital independiente)» (MM, 460). Es la razón por la cual el impuesto, la moneda/dinero, el trabajo, la tierra, pero también la escritura (que no son 'cosas' sino *relaciones* sociales) son enumerados —desde *El Anti-Edipo* (AE, 203-204; 229) hasta *Mil Mesetas* (§13, Aparato de captura)— dentro de la serie de las tácticas y equipamientos *inmanentes* del Estado para capturar los flujos, los procesos maquínicos, y ponerlos a realizar la axiomática del capital

> Los 'equipamientos colectivos' del capitalismo sólo pueden imponerse, a escala molar, en la medida en que el poder de Estado ya puso sus peones sobre el tablero molecular. […] El poder molecular de Estado

> multiplica sus tentativas de *recuperación* de las revoluciones moleculares de deseo, mediante la implantación de micro-equipamientos *reformistas* al nivel del espacio social visible, e igualmente, a un nivel «invisible», mediante la implantación de mecanismos superyoicos y neuróticos (Guattari, LF, 134; 114).

Y esto, como vimos, ocurre desde la infancia. Pues somos puestos a trabajar por la reproducción del diagrama de poder existente ni bien nacemos. De hecho, el capitalismo es tan *racionalmente delirante* que se lanza a sí mismo «a la Luna» (AE, 266 y MM, 460) y al espacio sideral, pues la explotación terráquea ya no alcanza. Y se perdería en Marte, si no fuera porque el Estado, con sus axiomas inmanentes, lo trae «de nuevo a la tierra» una y otra vez. El Estado es un «fenómeno de intra-consistencia» (MM, 440; D2, 270). Todavía en 1884 Engels mantiene la hipótesis materialista: «El Estado no es de ningún modo un poder impuesto "desde afuera" a la sociedad; […] es el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado» (OF, 336; 338-39).

Sociedad capitalista *y* estatal: gran «Autómata central» (DK, T1.V2., 463-64; 517), y «autócrata» central (512). Pero este autómata, «monstruo mecánico», no subsistiría un solo segundo si no fuera por la multiplicidad de pequeñas máquinas y pequeños autómatas en mutua cooperación —«máquinas que producen máquinas» (549)—, en cierta forma independientes respecto de un *centro* de comando (esclavos libertos o siervos libidinales, órganos y engranajes enganchados a la maquina capitalista). Hay un «loco y febril torbellino», una «fuerza diabólica» de «extraordinaria elasticidad» (528) y en «continuo perfeccionamiento» (527) en el fondo de todo el proceso metabólico del capital, moviéndolo todo y a todxs. Rizoma: el poder de la Desventura está, a la vez, en una multiplicidad de puntos y subjetivaciones. Las *máquinas técnicas y tecnológicas* (incluidas las cibernéticas, informáticas, internet, celulares, redes sociales, la nube, las técnicas de fertiliza-

ción, etc.) tienen un único fin: aumentar la productividad del trabajo; incluso del trabajo mental o intelectual, y del trabajo reproductivo y doméstico (los vientres gestantes devienen incubadoras en alquiler). O sea, acrecentar la plusvalía social, sexual y libidinal, expandir en extensión y en intensidad la explotación humana y la alienación (cada algoritmo está puesto al servicio del capital)[189]. Las *máquinas sociales* (Estado, instituciones, TV, redes sociales, medios de [des] comunicación masiva, asociaciones de filántropos, ONG's, Iglesias, instituciones de investigación científica y técnica, etc.) tienen también su fin inmanente: no sólo contribuir al aumento de la extracción de sobre-trabajo y plusvalía (explotación) sino, mucho peor, aumentar la extracción de *plusvalía de flujos de deseo*, o sea, la servidumbre maquínica o libidinal. Disciplinamiento, normalización *y* control en todos los resquicios del 'socius': hacer que la represión sea *deseada;* implantar la «carencia» (anti-producción en medio de la producción social *y* deseante), y toda una gama de sentimientos de culpabilidad, mala conciencia, resentimiento, reactividad, pasivo-agresividad, violencias, burocracia afectiva, familiarismo, corporativismo, carrerismo, obtención de privilegios/status, etc. De allí que Alice Schwarzer diga en 1975 que «una feminista no podrá hallar un ejemplo más cabal del patriarcado moderno: las esclavas pasan a ser así *esclavas libres*» (PD, 299).

Lo que ocurre en el *socius*, ocurre en la producción deseante: que «la producción nunca es organizada en función de una escasez *anterior;* es la escasez la que se aloja, se vacuoliza, *se propaga* según la organización de una producción previa. Es el arte de una clase dominante, práctica del vacío como economía de mercado: *organizar la escasez* (la carencia), en la abundancia de producción» (AE, 35). Y se derrama

189 MARX, AI, 393: «Ni el perfeccionamiento de las máquinas, ni la aplicación de la ciencia a la producción, ni el mejoramiento de los medios de comunicación, ni las nuevas colonias, ni la emigración, ni la creación de nuevos mercados, ni el libre cambio, ni todas estas cosas juntas están en condiciones *de suprimir la miseria* de las clases laboriosas; al contrario, mientras exista la base falsa de hoy [el capitalismo], cada nuevo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo *ahondará* necesariamente los contrastes sociales y agudizará más cada día los antagonismos sociales». Cf. DK, T1.V2., 541.

también en el control que cada unx de nosotrxs se siente llamadx a ejercer sobre lxs demás: cada unx de nosotrxs lxs trabajadorxs hemos de devenir constantemente el policía, jefe, juez, sacerdote, examinador, calificador, enjuiciador del otrx: «*Everybody Wants to be a Fascist*», decía Guattari en el Coloquio de Milán (1973)[190]. *Everybody Wants to be a Macho-Facho.* Proceso de modulación constante, update alienante en un proceso de «continuación al infinito» (AE, 14).

Hay que empujar a Marx más allá de Marx y de los marxismos: el *desfase* entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo de las relaciones de producción opera y ocurre, por lo tanto, a un nivel mucho más profundo, sexual, molecular, libidinal. El control generalizado de los medios de producción, circulación y consumo (su apropiación privada por las clases, sexo, género y raza dominantes, con todo su orden jerárquico de *sentido* y *valor* hetero-cis patriarcal) es una *derivada* resultante de un control y una apropiación más fina y silenciosa (muda y ciega); a saber: es resultado de la apropiación de los «procesos maquínicos» (D2, 103), de la apropiación de la producción deseante (de inconsciente) *y* de las sexualidades *y* de los modos de expresión y semiotización; es resultado de la apropiación de la producción de subjetividad (y de los cuerpos, los sexos, las sexualidades, los géneros, los órganos), sobre la base de un orden de sujeción hetero-cis-patriarcal *y* capitalista (empresas mundiales de subjetivación). Por eso, Deleuze dice en 1979, contra Marx, que «El capitalismo puede muy bien *efectuarse* como 'relación de producción' (y como axiomática) sin *realizarse* como 'modo de producción'. Puede ser plenamente la relación de producción dominante, y conciliarse con modos de producción no específicamente capitalistas» (D2, 121; 130; 359-62)[191]. Los llamados "socialismos históricos", con su diagrama 'centralista democrático', son un ejemplo donde el *modo de producción* era considerado socialista, o en supuesta "transi-

190 SEMIOTEXT(E), *Anti-Oedipus. From Psychoanalysis to Schizopolitics*, Vol. II, Nro. 3, 1977.
191 LONZI, Carla, SH, 45. Cf. asimismo, FOUCAULT, M., *Precisiones sobre el poder: respuestas a algunas críticas* [1977] (en: BM, 117). Un año antes, Foucault lanza la misma tesis en *Historia de la sexualidad,* Tomo 1.

ción" al socialismo, pero las *relaciones sociales de producción y reproducción* seguían siendo patriarcales y capitalistas (y operando bajo el sistema industrial taylorista).

Christine Delphy, que participó en la creación del *Mouvement de Libération des Femmes* (Movimiento de Liberación de las Mujeres) post Mayo del '68, había dicho ya en 1970 que «la abolición de las relaciones de producción capitalistas en sí *no es suficiente* para liberar a las mujeres»[192], y unos años después Batya Weinbaum (que entró en contacto con el marxismo en su pasaje por Chile, en 1972) decía: «El concepto marxista de revolución se basa en que los medios de producción deben ser arrebatados a los que actualmente los poseen. Pero incluso *después* de haberle sido arrebatada la propiedad productiva a las antiguas clases dominantes, la opresión de la mujer ha continuado en los países socialistas. [...] Nuestra pregunta entonces no es: "¿Cómo encaja la mujer en la revolución?", sino: "¿Qué clase de revolución necesita la mujer?"». Además, «las relaciones familiares modifican las 'relaciones de producción', y viceversa»[193].

Todos estos rasgos, todos estos modos de relación, de organización y de acción (prácticas sociales), todos estos modos de subjetivación y de existencia, constituyen la época actual: nuestra época de las sociedades de disciplinamiento *y* de control (porque ambas se superponen). En 1992 Guattari habla de sociedades de integración:

> No hace falta *oponer* las sociedades de Soberanía, de Disciplina, de Control, y yo añadiría: de Integración (a la perspectiva del capitalismo). En realidad, esas diferentes opciones *coexisten* siempre. No haría, por mi parte, una genealogía tan tajante, de tipo foucaultiana. Son componentes de subjetivación, que co-existen unas con otras. Lo que se afirma, en cambio, cada vez más al

192 DELPHY, Christine, *Por un feminismo materialista. 'El enemigo principal' y otros textos* [1970-1981], pág. 12.

193 WEINBAUM, Batya, CN, 8-9; 26. Recordemos que en dicha obra (p. 42) Batya hace referencia al *Anti-Edipo.*

> costado de la 'Sociedad de Control' es la 'Sociedad de Integración', de integración subjetiva en y por la cual el sujeto es 'modelizado' *para funcionar* como un robot social. *Ya ni siquiera hay necesidad de vigilarlo ni de controlarlo* (Guattari, QE, 235).

Todo lo que acabamos de ver hasta aquí pone en evidencia el hecho de que vivimos en una época de «neo-esclavismo» generalizado (D2, 405), en el que lxs trabajadorxs vivimos *literalmente* «al día» (DK, T2.V5, 543) y estamos siempre «con un pie hundido en el pantano del pauperismo» (DK, T1.V3., 801).

En este contexto patriarcal estatal-capitalista se ejerce e impera lo que Guattari/Deleuze llaman un «neo-fascismo»; o como decía Guattari (1977), un «fascismo de nuevo cuño» (RM, 374). Este neofascismo patriarcal —en el que el Estado es un modelo de realización del capital— no se materializa únicamente en la derecha neoliberal que busca reducir el Estado al mínimo, sino que su campo de acción es, hoy, mucho más amplio: el progresismo también deviene fascista (o neo-arcaísmo). Guattari dice en 1990 que ese fascismo de nuevo cuño es, precisamente, un «*progressisme fasciste ou, à la rigueur, néo-archaïsme*» (QE, 226). El fascismo nunca desapareció, ni siquiera en nuestras "democracias" y "repúblicas" (el estado constitucional de derecho); tan sólo moduló y se volvió más flexible (económicamente, es una consecuencia de la ley del valor y de la baja tendencial de la tasa de ganancia): «como tantos otros, nosotros anunciamos el desarrollo de *un fascismo generalizado*; aún no ha hecho más que empezar, y no hay razones para que el fascismo no siga creciendo» (CV, 26). El neofascismo o progresismo fascista no sólo es local (al interior de cada Estado-nación), sino transnacional:

> El antiguo fascismo, por actual y poderoso que pueda ser en muchos países, no es el nuevo problema de nuestros días. Nos aguardan otros fascismos. Se está

> instalando todo un *neofascismo* con respecto al cual el antiguo quedará convertido en una figura folklórica. En lugar de ser una política y una economía de guerra, el nuevo fascismo es una *alianza mundial* para la seguridad, para la gestión de una "paz" no menos terrible, con la *organización concertada* de todos los pequeños miedos, de todas las pequeñas angustias *que hacen de nosotros micro-fascistas, encargados de sofocar cada cosa*, cada rostro, cada palabra un poco fuerte, cada uno en su calle, en su barrio, en su cine (Deleuze, 2R, 133).

Si reducimos el neo-fascismo únicamente al modelo neo-liberal (o a la gubernamentalidad neo-liberal), ocurre que en lugar de ampliar el campo de problemas, lo reducimos y lo mistificamos dentro de las redundancias dominantes y de la imagen dogmática y moral del pensamiento[194]. Justamente esto mismo nos decía Pier Paolo Pasolini el 15 de julio de 1973, en un articulo titulado *La prima, vera revoluzione di destra:* que en los Estados actuales se está cocinando «el resurgimiento del fascismo en todas sus formas [*risorgere del fascismo in tutte le sue forme*]», y que este fenómeno neo-fascista supone la creación de una nueva burguesía que viene a reemplazar a «la vieja burguesía paleo-industrial [*la vecchia borghesia paleoindustriale*]». Pero esta nueva burguesía incluye en su interior a lxs propixs trabajadorxs (*borghesia nuova che comprende sempre di più e più profondamente anche le classi operaie*)[195], y por supuesto, a quienes dicen «representar» al pueblo trabajador, hablando en su nombre. Como ya vimos, Guattari/

194 Para un análisis que tiende a identificar al 'neo-fascismo' con el 'neo-liberalismo', cf. SZTULWARK, D., *¿Puede volver el fascismo?* [18/10/2018], y *El neofascismo, fase dura del neoliberalismo.* Nos diferenciamos de este tipo de posiciones en dos aspectos: (a) no hablamos del poder "neo-liberal" sino de un diagrama de poder patriarcal que es a la vez (e irremediablemente) capitalista *y* estatalista; (b) no hablamos de "neo-fascismo" sino de «progresismo fascista» (caso contrario, mistificaríamos el hecho manifiesto de que, hoy, el neo-fascismo también se ejerce en nombre del progresismo, la social-democracia, el populismo, el keynesianismo, etc.).

195 PASOLINI, P.P., *La prima, vera revoluzione di destra* [1973], en: *Saggi sulla política e sulla società* [1942-1975], pp. 284-89. La traducción es nuestra.

Deleuze nos decían en *Anti-Edipo* que el «burgués», micro-fascista y falócrata (no en términos de "ideología", sino en la *organización* misma de su axiomática) ha devenido el modelo de toda humanidad (AE, 262); —y sabemos la profunda relación que Guattari/Deleuze tuvieron con el movimiento autonomista italiano radical y obrerista de los 70's:

> Debemos recordar, a propósito de Felix Guattari, que fue en 1975 cuando se tradujo al italiano *El Anti-Edipo*, escrito junto a Gilles Deleuze, y que causó de inmediato un flechazo entre una parte del Movimiento, la Autonomía más salvaje y crítica con las derivas burocráticas y militaristas, y la práctica teórica de Deleuze/Guattari, de Michel Foucault y de otros teóricos franceses […]. Es en este momento cuando se produjo el *encuentro* entre una *práctica* de lucha ya en acto y una *teoría* a la altura, siempre anhelada por los movimientos pero muy pocas veces encontrada[196].

El patriarcado capitalista *y* estatalista (progre-fascista) *nos produce* a todxs, aunque de manera diferencial, como siervxs voluntarixs micro-fascistas y falócratas, como «trabajadorxs» *y* «ciudadanxs», *plebeyxs* cotidianamente desterritorializadxs *y a la vez* axiomatizadxs y capturadxs; además del régimen de esclavitud literal (trabajo esclavo en talleres clandestinos y en campos, redes prostibularias de trata y prostitución, etc.). Tal y como hemos visto, si bien es verdad que al nivel molar o estratificado (al nivel metamórfico) puede haber "oposiciones" y "antagonismos" (por ejemplo, entre la social-democracia y el totalitarismo, o entre progresismo y fascismo), ocurre que al nivel molecular y de las estrategias y tecnologías de poder (al nivel metabólico de las relaciones de producción, que son

196 TARÌ, M., *Un comunismo más fuerte que la metrópoli. La autonomía italiana en la década de 1970* [2012], pág. 134. El libro de Tarì estudia también la lucha y los movimientos feministas, homosexuales y juveniles en la Italia de los '70s.

relaciones sociales, sexuales y libidinales de poder) hay, por el contrario, una total complementariedad *y* complicidad: *social-democracia y totalitarismo:*

> Se ha acondicionado a las personas para aplaudir al compás (voto, sondeo de opinión, manifestación, etc.) frente a las escenas demasiado bien alumbradas de la ideología, con sus 'personajes' y sus opciones maniqueas: "¿La derecha *o* la izquierda?", "¿El socialismo *o* la barbarie?", "¿El fascismo *o* la revolución?". Pero los proyectores de la historia real ahora se desplazan, irreversiblemente, según parece, hacia una problemática completamente distinta: la izquierda *y* la derecha *inextricablemente mezcladas* (Guattari, LF, 142)[197].

Y, entrampadxs y capturadxs (axiomatizadxs) como estamos en las actuales relaciones sociales, sexuales, afectivas y deseantes, ocurre que somos nosotrxs lxs esclavxs libertxs del sistema actual (cis-tema), lxs NN's anónimos, lxs "ciudadanxs" y trabajadorxs quienes funcionamos como transportadores y efectuadores de la Desventura.

Esta es la razón por la cual Guattari/Deleuze nos dicen que en las formaciones sociales actuales, el *polo social-demócrata* (que tiende al máximo de Estado, o sea, a *adjuntar* más y más axiomas) y el *polo totalitario* (que tiende al mínimo de Estado, a *sustraer* axiomas) van siempre de la mano, juntos y anudados, uno pegado al otro, como dos hermanos siameses, como "amigos naturales". Por eso Guattari decía por su parte que hay «continuidad de un mismo maquinismo totalitario abriéndose camino *a través de todas las estructuras* fascistas,

197 Es en *este* sentido (complementariedad molecular) que La Boëtie nos sirve cuando dice: «Hay tres clases de tiranos: unos poseen su reino "por elección" de su pueblo; otros "por la fuerza" de las armas; y otros "por sucesión" de estirpe. […] Aquel a quien el pueblo ha dado el Estado, debería ser, me parece, más soportable. […] Estimo que hay entre ellos alguna diferencia, pero no veo "elección" posible entre ellos, pues siendo diversos los *medios* de llegar al reinado, siempre la *forma* de reinar es casi la misma» (SV, 20-21).

estalinistas, demócratas burguesas, etc.» (RM, 63). Y en el mismo año (1977), Claire Parnet y Deleuze distinguían entre dos polos del Estado, *libéral* y *totalitaire:* «los Estados nacionales oscilan entre dos polos: liberal, el Estado sólo es un aparato que orienta la efectuación [*un appareil qui oriente l'efectuation*] de la máquina abstracta; totalitario, el Estado toma a su cargo la máquina abstracta y tiende a confundirse con ella» (DI, 160). Se ve que el polo progresista o social-demócrata y el polo liberal son tomados *como sinónimos*, colocados frente al polo totalitario. Siamese dream. Social-democracia y totalitarismo ya no son dos regímenes o "formas de gobierno" diferentes *por naturaleza*, sino que su diferencia es de grado o *de umbral;* precisamente, son polos *de un mismo* 'filum' o 'continuum': el Urstaat originario (y el Ur-Macho). Uno y otro no están separados por un abismo o "grieta" infranqueable; mucho menos hay que hacer de un polo el 'bueno' y el otro el 'malo'. Al contrario, no son sino tendencias, oscilaciones, gradientes, umbrales de realización y de efectuación para un mismo plano de inmanencia patriarcal capitalista, para una misma axiomática, para un mismo metabolismo. El 'contrato electoral' y el 'pacto social' del Estado lo mistifica todo porque nos obliga a "elegir" entre alternativas supuestamente "antagónicas" (el oficialismo *o* la oposición). Ambos son, simultáneamente, aunque de modo diferencial (no decimos que son lo mismo o dan lo mismo), regímenes de disciplinamiento, integración, normalización, control, explotación y alienación: se nos controla axiomatizándonos (para realizar la axiomática del capital *y* del Macho); pero ocurre que nuestra subjetivación y deseo encuentran *placer* en ello (la axiomática, haga ondear la bandera y los escudos que quiera, provoca calentura). Estos dos movimientos o polos del Estado van siempre juntos, anudados. Por eso nos hablan de un progresismo fascista:

> Si Marx ha presentado el funcionamiento del capitalismo como una axiomática, es sobre todo en el célebre capítulo sobre la baja tendencial de la tasa de ganancia.

> El capitalismo es claramente una axiomática, puesto que sus únicas leyes son *inmanentes*. [...] Las dos cosas se producen al mismo tiempo: el capitalismo se enfrenta a sus límites, y al mismo tiempo los desplaza (para situarlos más lejos).
>
> Se dirá que la tendencia totalitaria (restringir los axiomas), corresponde al *afrontamiento* de los límites, mientras que la tendencia socialdemócrata corresponde a su *desplazamiento*. Pues bien, *las dos cosas van unidas*, bien en dos lugares diferentes (pero coexistentes), o bien en momentos sucesivos (pero estrechamente ligados), actuando siempre la una *sobre* la otra, e incluso la una *en* la otra, *constituyendo la misma axiomática*. […] Por regla general, los límites son tanto más móviles cuanto que se retiran axiomas en tal punto, pero en otra parte se añaden (G/D, MM, 465-476).

Foucault sostiene exactamente estas mismas ideas precisamente durante los mismos años que Guattari/Deleuze. En un texto titulado *Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política* (1979/81), Foucault nos dice: «Basta con observar la "racionalidad" del Estado moderno naciente (y ver cuál fue su primer proyecto de Policía) para darse cuenta de que, *desde el principio, el Estado es a la vez individualizante y totalitario*» (QI, 65). En 1982, Foucault dice: «me gustaría subrayar el hecho de que el poder del Estado (y es ésta una de las razones de su fuerza) es una forma de poder *a la vez totalizadora e individualizadora*»; razón por la cual «podemos ver al Estado como una matriz moderna de individualización, una nueva forma de poder 'pastoral'», que se viraliza rizomáticamente «por todo el cuerpo social y encuentra soporte en una multitud de instituciones»[198]. Este es el nivel micro-físico del ejercicio del poder de Estado, su

198 FOUCAULT, M., *Post-scriptum: El sujeto y el poder* [1982], pp. 246-48. Para el poder pastoral, cf. asimismo, S4, Apéndice 2, §III, pp. 394 y ss.

nivel no-estratificado (informal), que convierte al poder estatal en un *ininterrumpido* proceso pastoral de «estatismo continuo» (FF, 105), gracias al cual *se infiltra* en toda la vida, en todas las actividades, en todas las prácticas y en todas las relaciones sociales, en todxs lxs cuerpxs, sexos, sexualidades, etc. Gayle Rubin y Alice Schwarzer ya habían dicho en 1975 que:

> las 'leyes' sobre el sexo son el instrumento más preciado de la *estratificación sexual* y la *persecución erótica*. El Estado interviene ordinariamente *en la conducta sexual* a un nivel que no sería tolerado en otras áreas de la vida social. La mayor parte de la gente desconoce la amplitud de las leyes sexuales, la enorme cantidad y variedad de conductas sexuales ilegales y el carácter *punitivo* de las decisiones de los «tribunales». […] La mayor parte de la legislación sexual es promulgada a nivel estatal y municipal, y su cumplimiento queda en gran parte *en manos de la policía* (Gayle Rubin, TM, 114; 150).
>
> En esta sociedad (e independientemente de la voluntad del individuo aislado) las relaciones hombre/mujer son, por su función, unas *relaciones de dominio*. Esta estructura de poder se refleja en la sexualidad. Las *normas sexuales* vigentes y, por ende, *la propia sexualidad s*on 'instrumentos' para la implantación de estas *relaciones de poder*. Sólo cuando las mujeres ya no estén a merced de los hombres, sólo cuando se cuestione el dogma de la primacía de la hetero-sexualidad, tendrán éstas la oportunidad de protagonizar un desarrollo autónomo, no predeterminado por el hombre (Alice Schwarzer, PD, 278-79).

El ejercicio pastoral del poder de Estado se emplaza y se ejerce en un nivel sumamente individualizante (y no sólo al nivel centralizador) a través de «técnicas de poder inclinadas hacia los indi-

viduos y destinadas *a dirigirlos de manera continua y permanente*» (QI, 20; 25)[199]. Gracias a toda una micro-física pastoral (que gobierna a lxs individuxs «en sus más ínfimos detalles»), y a toda una serie de agentes (funcionarixs y representantxs) sociales, el Estado consigue una obediencia generalizada, y por lo tanto, el hecho mismo de la *dominación* queda consumado como algo "natural". La obediencia, el respeto por la autoridad, las jerarquías, los privilegios, se tornan una sublime "virtud" (QI, 37). Esclavxs libertxs que mandan sobre esclavxs libertxs (en adyacencia a la vertical dominación de clase, etc.).

De hecho, para Foucault todo el tema progresista y social-demócrata (keynesiano) del Estado Benefactor se inserta aquí: es una fantástica empresa de normalización, domesticación, sujeción, disciplinamiento, control e integración miniaturizado, molecularizado (sutiliza la explotación más eficientemente que los viejos fascismos):

> El famoso problema del Estado-Benefactor no pone solamente en evidencia las necesidades o las nuevas *técnicas de gobierno* del mundo actual. Debe ser reconocido como lo que es: una de las extremadamente numerosas reapariciones del delicado *ajuste* entre el 'poder político' (ejercido sobre sujetos civiles) y el 'poder pastoral' (que se ejerce sobre individuos vivientes). […] Al conseguir combinar —en lo que llamamos los Estados modernos—, estos dos juegos (el juego de la ciudad y el ciudadano, y el juego del pastor y del rebaño), nuestras

199 DELEUZE, MI, 89: «Todas las clases de categorías profesionales van a ser convidadas a ejercer funciones policiales cada vez más precisas: profesores, psiquiatras, educadores en general, etc.». Cf. FOUCAULT, MI, 117-18: «Ciertas personas vienen a *inmiscuirse* en la vida de los otros, de su salud, de la alimentación, de la vivienda. Tras esta función confusa *surgieron* personajes, instituciones, saberes... una higiene pública, inspectores, asistentes sociales, psicólogos. Más tarde, en la actualidad, asistimos a una proliferación de categorías de trabajadores sociales». También Foucault en su *Introducción a la vida no fascista* habla de «los pobres técnicos del deseo (psicoanalistas y semiólogos de cada signo y síntoma), que quieren subyugar la multiplicidad del deseo a la ley doble de estructura y carencia».

> sociedades se revelan como verdaderamente *demoníacas* (Foucault, QI, 34; 40).

El Estado Benefactor o de Bienestar (y las variantes del keynesianismo), con sus alabanzas la alianza entre el capital y el trabajo (siempre nos seduce con un nuevo 'pacto social'), al capitalismo nacional, a la 're-distribución', a la 'movilidad social ascendente', no opera sino como el relevo del vampirismo demoníaco del patriarcado capitalista. Vale también para la posición que baraja «un keynesianismo extremo, que no aparece como un mero modo de re-terrotiralizar al capitalismo para mantener los flujos de capital y trabajo en la relación diferencial específica, sino como creación de condiciones más potentes de vida» (Ferreyra); salto mortal al vacío: porque ninguna condición *más potente* de vida puede crearse si se desvincula de antemano la esfera de la producción (basada en relaciones sociales de competencia y explotación) respecto de la esfera de la distribución y el consumo. ¿Cómo pueden crearse nuevas condiciones más potentes de vida si la máquina funciona produciendo y re-distribuyendo la carencia y la anti-producción? ¿Cómo, si el programa se reduce a "re-distribuir" la riqueza social, pero sin modificar ni un ápice la lógica misma de la producción social de dichas riquezas? Desde ya que el Estado mínimo también es un relevo, e instaura formas y umbrales diferentes de crueldad y vampirismo. Resulta más que evidente que cada Estado-nación, entonces, es el soporte simultáneo de tendencias social-demócratas *y a la vez* de tendencias totalitarias-totalizantes, puesto que «la vocación del Estado es ser totalitario, es decir, *tener un control exhaustivo de todo*»[200]. Controlar, integrar, normalizar, disciplinar, "re-socializar": es la aspiración a volver *total*, universal, a reducir todo a Lo Mismo (por más que se pintarrajee al Estado de Pluralista y "respeto por las diferencias"). Es por eso que, bajo el diagrama patriarcal actual de relaciones económicas, sociales, sexuales, y libidinales (profundamente jerárquicas), cada grupo, organización, partido, e institución

200 FOUCAULT, M., *La seguridad y el Estado* [1977], en: BM, 51.

necesita incubar y secretar en su interior al 'progre' *y* al 'facho', al multiplicador *y* al sustractor de axiomas; en el interior de cada uno se engendra una fracción/sector de derecha *y* de izquierda (neo-arcaísmo en la subjetivación y en el deseo de las personas).

Ahora bien, si se quiere evitar caer en el *crétinisme bourgeois*, en la «jactanciosa vacuidad» (DK, T2.V5., 586), en la «hipocresía convencional» (OF, 344), en la «chatura» de los "grandes intelectos" (DK, T1.V2., 627) —o dicho a la inversa, si se quiere «denunciar la bajeza del pensamiento [*la bassesse de pensé*] bajo todas sus formas», y «la mezcla de bajeza y estupidez [*mélange de bassese et de bêtise*] que forma también la asombrosa complicidad [*l'etonnante complicité*] de las víctimas y de los autores» (NF, 149-51)—, habría que decir que para 're-distribuir' con justeza habría primero que *producir* con justeza (es decir, sin jerarquías, sin mando/obediencia, sin expropiación, explotación, sobre-trabajo, alienación y mutilación). Punto común entre todos estos autores y el feminismo auto-emancipatorio contemporáneo, tal y como lo hemos estado viendo. Pero quienes quieren problematizar la 're-distribución' de las riquezas nunca quieren problematizar las condiciones que hacen posible su producción y valorización. No quieren poner en cuestión jamás: ni (a) las actuales relaciones (sociales, sexuales y libidinales) de producción, ni (b) la actual producción (social, sexual y libidinal) de relaciones, ni (c) el actual modo de producción. Es decir, no quieren problematizar (destruir) la manera misma como se producen las riquezas, que luego van a ser re-distribuidas. Porque no quieren poner en cuestión el diagrama mismo de trabajo, producción y reproducción (cuyo modelo es contractual y asalariado), ni el diagrama de propiedad; es como si el plus-trabajo (o trabajo no-pago) directamente no existiera, ni tampoco la ley del valor.

Pero, a menos que el objeto del sistema productivo deje de ser el de producir ganancia (ganar *por* ganar), el extraer «plus-valor» mediante la explotación de un sobre-trabajo, es decir, a menos que destruyamos *la relación social* de trabajo asalariado (y el reinado de

la ley del valor-trabajo), y junto con ello, las formas de jerarquía y autoridad que son su soporte, entonces el patriarcado estatal y capitalista seguirá en pie, con todas sus desigualdades y sus violencias (económicas, sociales, clasistas, raciales, sexuales y sexistas, de género, psíquicas, capacitistas, etc.). ¿Cómo podría el Estado proponerse tales fines, poner radicalmente en cuestión *sus* propias condiciones de existencia, sus propios supuestos? ¿Cómo podría hacerlo un supuesto Estado "pluralista" y "por venir"? Sin sobre-trabajo, sin trabajo no-pagado, el Estado perdería toda su base material, y además, todo su sentido; también la perdería sin la fantástica extracción de plusvalía de deseo o de inconsciente, y sin la explotación reproductiva y sexual (que son su base libidinal o deseante). Pero la imagen dogmática, moral y falócrata del pensamiento silencia esta cuestión. Contradicción entre los términos, porque el plan (o "modelo" o "proyecto") de ningún Estado, ni siquiera los de «economía mixta», puede escapar nunca *jamás* al plan inmanente del capital; ni el del Estado Benefactor, ni siquiera el del Estado Proletario, con el que sueñan los teólogos del marxismo; en ellos «el plan deviene burocrático» (MM, 475). Por eso los bolcheviques tuvieron que inventar su engendro llamado: «acumulación socialista originaria» (mientras sostenían el taylorismo). No consta, para nada, que para *hacer* un pueblo nuevo y una tierra nueva lxs explotadxs tengamos que construir un Estado Pluralista "por venir". Después de la Comuna de París, Marx dijo que «por más que acoplemos de mil maneras la palabra 'pueblo' y la palabra 'Estado', no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema» (PG, 25). Y Guattari:

> Que rechacemos la dominación de un organismo «mediador» no implica necesariamente renunciar, también, a construir poderosas maquinas de guerra revolucionarias (cuya adecuación depende de la naturaleza del objeto que se pretende destruir). Uno no se bate a puntapiés con los tanques. *Una máquina de guerra no es*

> *el embrión de una máquina estatal*. ¡Todo lo contrario! Lo que debe hacerse con un Estado anti-productivo es *favorecer su declive* lo más rápido posible. ¡Y a la máquina de guerra revolucionaria hay que *fortalecerla* sin dilación! La potencia de la máquina de guerra *nunca* está hecha "a imagen" de la fuerza del objeto que quiere destruir (la contaminación imaginaria que contribuye a semejante confusión no es sino el resultado de una mentalidad burocrática congénita) (Guattari, RM, 229).

Hay que hacer *otra* cosa, de *otro* modo, con *otros* fines. Algo podríamos aprender, por ejemplo, de lxs Zapatistas y de lxs Kurdxs[201], así como de los demás movimientos indígenas autoemancipatorios radicales (¡y no sólo de ellxs!), verdaderxs engendradorxs *actuales* del acontecimiento, cuyas ideas, teorías, arte, modo de vida, de acción, de lucha y de organización son sistemática y convenientemente silenciados en nuestra sociedad actual. Mientras escribimos, el Estado turco ha comenzado una invasión militar *genocida* contra la Comuna autónoma y confederada de Rojava, en el Kurdistán sirio. E igualmente, las comunidades indígenas zapatistas autónomas se encuentran resistiendo en este momento la represión y la expropiación de tierras causadas por el mega-proyecto turístico del Estado mexicano (el 'Tren Maya'), así como la expropiación y la destrucción de las tierras y comunidades indígenas del TIPNIS ('Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure') por el Estado boliviano. Dígase lo mismo respecto de las políticas del Estado argentino y del Estado chileno (y de las empresas multinacionales terricidas y ecocidas que operan en los territorios), respecto de las comunidades y naciones indígenas Ranquel, Guaraní, Abya Guaraní, Mby Guaraní, Zapoteca, Aymara, Quechua, Charrúa, Pilagá, Diaguita Calchaquí, Qom, Wichi,

201 MOI NON PLUS, *Zapatismo & Kurdistán. ¿Nuevos 'intercesores' abajo y a la izquierda?. O hacer visibles y audibles fuerzas organizativas que en sí mismas no lo son* [2015].

Mapuche,Tehuelche, Kolla, Tonocote, Chana, entre otras[202]. Y en estos mismos días, el 'Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir' se encuentra ocupando pacíficamente el Ministerio del Interior. Sumado al terrorismo de Estado en Chile, cuyo presidente democráticamente electo acaba de decretar un 'estado de sitio' (y ya se han denunciado mutilaciones, asesinatos, secuestros forzados e ilegales, desapariciones, y hasta violaciones y abusos sexuales perpetrados por la policía y el ejército). En Ecuador asistimos a un levantamiento indígena generalizado. Sumado a las revueltas en Haití, Honduras, Hong Kong, París.

En cualquier caso, y como se ve, va de suyo que la axiomática mundial patriarcal capitalista soporta la *polimorfía* de los Estados y sus distintos "modelos" de gobierno (precisamente porque la axiomática del capitalismo es muy flexible). Lo cual no significa decir que todos los Estados, al nivel molar y macro-social, den igual o sean iguales (MM, 460-61; 470).

Ni reformismo institucional *sin* horizonte auto-emancipatorio revolucionario (moneda corriente en las instituciones y sociedades actuales). Ni tampoco movimientos, organizaciones, o grupos revolucionarios *sin* activación inmediata en su propia vida cotidiana, ya mismo. Puesto que no engendraremos el Diluvio de una *nueva tierra* y un *nuevo pueblo* (un nuevo diagrama de poder abierto y auto-emancipatorio), no habrá verdadera auto-emancipación al nivel macro-social y macro-económico, sin una paralela y simultanea activación o transformación al nivel micro-social y molecular; es decir, sin una transformación radical: (a) en la subjetivación de cada unx (y en su inconsciente/deseo), y (b) en el devenir del propio movimiento, organización, grupo o institución (en la producción de subjetivación colectiva y en la producción social de inconsciente).

202 *Manifiesto del 1º Parlamento de Mujeres Originarias* (2018): «Desde la invasión del Estado a nuestros territorios todos sus intentos *genocidas* y de *exterminio* no han podido aniquilarnos ni silenciarnos. Somos mujeres originarias organizadas ante el llamado de la Tierra para resguardar nuestros territorios de las siniestras políticas extractivistas que enferman nuestros cuerpos y territorios, depredan nuestra naturaleza, exterminan nuestras naciones, mercantilizan nuestra cultura, cosifican nuestras cosmovisiones».

Por eso Deleuze decía ya en 1969 que el acontecimiento revoluciona necesariamente el Yo, la «identidad personal» y «el nombre propio», o sea, las formas actuales de producir subjetivación humana, pues «descuartiza al sujeto» (LS, 27; 182). Y veinte años después, (1988) todavía afirmaba que el acontecimiento irrumpe destruyendo esta falsa sociedad de átomos: «Los acontecimientos plantean cuestiones muy complejas de composición y descomposición, de velocidad y de lentitud, de longitud y de latitud, de poder y de afectividad. Contra todo personalismo (ya sea psicológico o lingüístico), provocan la emergencia de una "cuarta" persona del singular, no-persona o 'Ello' donde nosotros mismos y nuestra comunidad *nos reconocemos mejor* que en los intercambios vacíos de un 'Yo' con un 'Tú'» (2R, 314).

Revolucionar las instituciones y revolucionar también permanentemente a lxs propixs revolucionarixs: uno y el mismo proceso simultáneo y coexistente (descolonizarlo y despatriarcalo todo, comenzando por el inconsciente/deseo). Se trata de «un largo trabajo que no sólo se hace contra el Estado y los poderes, sino directamente sobre uno mismo» (DI, 160). Crearnos nuevas formas de organización *y* nuevas subjetivaciones humanas. Nueva economía social y nueva economía libidinal. Destruir, es decir, volver imposible, la re-producción del esclavo liberto que somos y que *devenimos*: el pequeño-patrón, el pequeño-jefe, el micro-machi-fascista que hay en nosotrxs, el pequeño-juez y policía, el esclavo decadente y reactivo.

Devenir-transAmazona de todo el mundo, cotidianamente, ya mismo (aquí & ahora), en cada lugar y allí mismo donde unx está y donde *puede* activar, organizarse, producir, crear, trabajar. Para Deleuze, Guattari y Claire Parnet las «amazonas» son el otro *personaje colectivo:* ellas personifican precisamente una torsión en las fuerzas y en las relaciones de fuerza; personifican a las líneas de fuga creadoras de novedad, que irrumpen como una *tercera vía acontecimental* (la brecha o fisura) para socavar y abolir todos los axiomas, los binomios, las alternativas maniqueas, y las disyunciones exclusivas y excluyentes inventadas y fabricadas por la Ley & el Orden

patriarcales. Cuando lxs plebeyxs o esclavxs libertxs devienen revolucionarixs, entran en una línea de devenir-amazona, sureña. Actualmente, las mujeres milicianas kurdas se nombran a sí mismas como «modernas amazonas». Y recordemos que en 1974 la filósofa feminista y militante Ti-Grace Atkinson había publicado su famosa *Amazon Odyssey*. Tres años después, Claire y Gilles decían:

> Aquí un corso, en otra parte un palestino, un secuestrador de aviones, una revuelta tribal, un movimiento feminista, un ecologista verde, un ruso disidente, siempre habrá alguien para surgir al sur. Imaginad a los griegos y a los troyanos como dos segmentos *opuestos*, frente a frente; de pronto llegan las amazonas, y como primero vencen a los troyanos, los griegos exclaman: "¡Las amazonas están con nosotros!". Pero entonces se vuelven contra ellos y los cogen *a contrapelo* con la violencia de un torrente. Las grandes rupturas [*ruptures*], las grandes oposiciones, siempre son negociables; pero la pequeña fisura [*fêlure*], las rupturas imperceptibles que vienen del sur, esas no. […] Cada uno tiene su sur, es decir, cada uno tiene su línea de caída o de fuga: *las naciones, las clases, los sexos, también tienen su sur* (Parnet/ Deleuze, DI, 56; 152)[203].

Pero no hay ni que romantizar ni idealizar ni caer en un humanismo filantropista bienintencionado. Al contrario: esto no puede hacerse sin una necesaria y permanente puesta en cuestión radical de *todas* nuestras actuales *relaciones y prácticas* económicas, sociales, culturales, institucionales, raciales, sexuales, etarias, laborales (productivas y reproductivas), etc. Acabar con el biologicismo, el especismo, el capacitismo, el esteticismo, la meritocracia y la falocracia, la hetero-cis normatividad y el imperio esquizofrénico de la ley del valor-trabajo, no sólo al nivel

203 Cf. misma idea en MM. 279; 363. Para las amazonas kurdas, remitimos al documental de la directora marroquí Mylene Sauloy, *Kurdistán: la guerra de las chicas* (2016).

de la producción social, sino también al nivel de la producción de subjetivación, de la sexualidad y de la producción deseante.

> Es necesario *erradicar la división sexual del trabajo* misma para terminar con el dominio masculino. […] Pero las consecuencias de esta división del trabajo son muy profundas, y llegan al nivel del *inconsciente*. El inconsciente influye en las pautas de comportamiento, que constituyen los micro-sostenes (o complementos) de las instituciones sociales, y son a su vez fomentadas por las instituciones sexuales. […] Debido a las profundas ramificaciones de la división sexual del trabajo, no podremos erradicar la división sexual de las tareas *a menos que erradiquemos las diferencias de género socialmente impuestas* entre nosotros y, por lo tanto, la propia división sexual del trabajo[204].

> Creo que una sociedad no es socialista mientras no se haya conseguido *que todo el mundo sea sexualmente libre*, que sea completamente irrelevante el que uno sea 'homo', 'hetero' o 'bisexual'. Si éste no es el caso, si sigue habiendo diferencias, si sigue siendo importante establecer diferencias, entonces esa sociedad no es socialista[205].
>
> La liberación del cuerpo, de las relaciones sensuales, sexuales, afectivas y extáticas, está indisolublemente ligada *a la liberación de las mujeres y a la desaparición de todas las formas de categorías sexuales*. La revolución del deseo pasa por la *destrucción* del poder masculino *y de todos los modelos* de 'comportamiento' y 'de pareja' que aquél imponga, así como pasa por la destrucción de *todas las formas* de la opresión y de normalidad. Quere-

204 HARTMANN, Heidi, *Capitalismo, Patriarcado y segregación de los empleos por sexos* [1976], pp. 219-21.
205 Cf. LINNHOFF, HF, 112; 117; 123.

mos acabar con los roles y las identidades distribuidos por el 'Falo'. Queremos acabar con toda forma de asignación a una residencia sexual. Queremos que ya no haya entre nosotros 'hombres' y 'mujeres', 'homosexuales' y 'heterosexuales', 'poseedores' y 'poseídos', 'mayores' y 'menores', 'amos' y 'esclavos', *sino humanos transexuados, autónomos, móviles y múltiples*; seres con diferencias variables, capaces de intercambiar sus deseos, sus goces, sus éxtasis y sus ternuras, sin tener que hacer funcionar algún sistema de *plusvalía*, algún sistema de poder[206].

La liberación del Eros y la realización del comunismo pasan necesaria y felizmente por la *(re)conquista de la trans-sexualidad y la superación de la hetero-sexualidad* tal como hoy la conocemos [...] Si la *transexualidad* es el verdadero télos, se podrá alcanzar solamente cuando las mujeres hayan *derrotado* al «poder» masculino basado en la polaridad de los sexos, y los homosexuales hayan *abolido* la 'Norma' difundiendo la homosexualidad universalmente [...] La (re)conquista de la transexualidad tendrá lugar con la caída del capitalismo y con el rechazo del trabajo alienado y alienante[207].

10. Consideraciones finales

206 GUATTARI, F., *Para acabar con la masacre del cuerpo* [1973], pp. 67.

207 Mario Mieli, militante y teórico de la autonomía homosexual, en su obra de 1977 *Elementi di critica omossesuale*, citado en: TARÌ, M., *Un comunismo más fuerte que la metrópoli. La autonomía italiana en la década de 1970* [2012], pp. 143; 145: «Entre 1976 y 1977 nació en Turín un nuevo periódico de la autonomía homosexual, 'Lambda', donde un joven militante del sur, Felix, escribe: "No quiero ser recuperado por la normalidad heterosexual porque no creo en ella. Pero tampoco creo en un modelo homosexual y al mismo tiempo, siendo consciente de mis límites quiero avanzar en el camino de mi liberación para hacer estallar todo aquello que he reprimido y, como dice Mario Mieli, cambiarme a mí mismo y *no ser ni homosexual ni heterosexual, y, más que bisexual, ser aquello que todavía no conocemos, porque está reprimido*". Una búsqueda que, obviamente, está siempre al orden del día».

El Acontecimiento es la irrupción de una *diferencia radical* (auto-emancipación directa *y* permanente de lxs productorxs sociales por lxs productorxs sociales mismxs), y por eso implica el franqueamiento (individual *y* colectivo) del umbral, de los muros y fronteras. Crece siempre por y sobre los muros, los márgenes y los bordes, y se hace por el borde (LS, 33); y a la vez, siempre ocurre 'en medio' del estado de cosas actual, pero radicalmente y *contra* ese estado de cosas (contra la Ley & el Orden establecidos, contra todos sus sentidos y valores). De allí que Claire Parnet y Deleuze plantean: «¿Cómo iba a agotarse el acontecimiento en su efectuación si, en tanto que efecto, *difiere* por naturaleza de su causa, si él mismo actúa como una cuasi-causa que sobrevuela los cuerpos?» (DI, 78).

Siempre ocurre en un «entre» (por el medio), bisagra o punto disruptivo: «entre-dos, en el sentido en que *es la Diferencia que se diferencia*» (PL, 20; 44-45). Es verdaderamente un «pasaje» (LZ, 252; 265; 282), un *proceso* de revolución permanente que desarma el orden establecido de causas/efectos (este estado de cosas existentes que llamamos el patriarcado del Estado y del capital). En este sentido, el acontecimiento es un punto *virtual* de inflexión —porque es «inasignable, y no obstante, determinado» (LZ, 62)—, pero a la vez, es la *potencia* que se actualiza y que sólo existe actualmente, es decir, aquí y ahora, *en acto* (PL, 25-26; 29).

> En todo acontecimiento hay dos dimensiones coexistentes e inseparables: por una parte, aquello que se hunde y se cumple *en* los cuerpos; por otra parte, *una potencialidad que desborda toda actualización*[208].

En *El Pliegue* (1988), Deleuze dice que el acontecimiento supone toda una nueva manera de operar pliegues, de producir inflexiones, de producir una «conjunción de series divergentes» (LZ, 268), es decir, de engendrar y crear un *nuevo* diagrama de poder liberatorio

208 DELEUZE, G., *Retrato del filósofo como espectador* [1983], en 2R, 198.

y emancipatorio, una nueva máquina de cortes/flujos (caos/criba), un nuevo cuerpo sin órganos, un nuevo *socius*. En 1991, junto con Guattari, todavía siguen diciendo:

> El acontecimiento no es el 'estado de cosas' en absoluto: se actualiza *en* un estado de cosas, *en* un cuerpo, *en* una vivencia; pero tiene una parte *tenebrosa y secreta* que se resta o se suma a su actualización incesantemente. A la inversa del estado de cosas, *no empieza ni acaba*, sino que ha adquirido o conservado el movimiento infinito al que da consistencia. Es lo 'virtual', lo que se distingue de lo 'actual', pero un virtual que ya no es caótico, *que se ha vuelto consistente o real* (QF, 172).

Justo como el Deseo, que es transexual, huérfano y revolucionario, pero siempre existe *socialmente actualizado* (identidad de la máquina social con las máquinas deseantes). El acontecimiento es verdaderamente la irrupción del Deseo; pero no de esta imagen falsificada y fetichista (fálica y patriarcal) del deseo que se nos vende cotidianamente en nuestras formaciones sociales actuales, en nuestra cultura, en el cine y la televisión, en el deporte, en esta sociedad del espectáculo, la propaganda oficial, el markting y la publicidad (reality show y cybernecia interminable). Al contrario, es la irrupción de *eso* que nuestras actuales sociedades, grupos, organizaciones e instituciones (estatales *y* privadas) no pueden tolerar. Es la irrupción del deseo como lo Real, pero en tanto proceso de «caosmosis», de creación o producción individual *y* colectiva sobre un fondo de delirio social y singular a la vez; porque el deseo libre y a la vez liberatorio (que huye y, a la vez, provoca la huida), quiere siempre más y más agenciamientos, más y más conexiones transversales y no totalizantes, quiere completar la fuerza con la fuerza, enriquecer y aumentar la posibilidad de la

vida y la vitalidad. Todo lo contrario a la imagen fálica y andromórfica del deseo (edípico, anti-productivo y paranoide) que se nos implanta por todos los poros.

Los procesos inmanentes de liberación y de auto-emancipación directa y permanente son siempre intempestivos, diluvianos, mientras que las revoluciones históricas (al nivel de los estratos y los conjuntos molares) son «jirones» o «fragmentos» *del devenir-revolucionarix,* son actualizaciones en un 'estado de cosas', en una formación social determinada, y bajo determinadas relaciones de producción, reproducción, intercambio y consumo (que pueden obturar el proceso, burocratizarlo, o relanzarlo siempre hacia adelante):

> En fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la 'Comuna de París' o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de acontecimiento *irreductible* a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente las «causas». Pero el propio acontecimiento se encuentra *en ruptura o en desnivel* con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable *que abre un nuevo campo de posibilidades*. [...] En este sentido, aunque un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, no por ello deja de implicar algo insuperable. […] El propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es *apertura de lo posible*. Acontece en el interior de los individuos tanto como en el espesor de una sociedad (G/D, 2R, 213)

> O bien se construye una máquina revolucionaria capaz de hacerse cargo del deseo y de los fenómenos del deseo, o bien el deseo seguirá siendo *manipulado* por las fuerzas de opresión y represión y terminará amena-

> zando, incluso desde el interior, a las propias máquinas revolucionarias (Deleuze, CV, 27).

Razón por la cual nuestra radical y permanente auto-emancipación «no está por descubrir, ni restaurar ni reemplazar», sino que es algo siempre a «*producir* con nuevas máquinas» (LS, 90). Entonces, «nuestra libertad y nuestra efectividad encuentran su lugar, no en lo universal 'divino' ni en la personalidad 'humana', sino en la *revolución permanente*», que «produce más sentido y libertad» (LS, 91). Los dispositivos, grupos, organizaciones e instituciones, o sea, las máquinas de guerra y de lucha (máquinas eminentemente creativas), los agenciamientos colectivos de enunciación y de deseo que tenemos que construir ya mismo y por todos lados, no tienen jamás la guerra y la muerte por objetivo, sino todo lo contrario: «la guerra se hace *contra* la guerra» (LS, 158)

> Hay que llamar a la producción de inconsciente o de enunciados por lo que es: es siempre una revolución. En cualquier dominio, el periodo revolucionario se puede definir por el hecho de que se producen *nuevos* enunciados; y a través de ellos no se libera una carga de inconsciente, *se produce* (Deleuze, D1, 254)

No tienen la guerra por objeto ni objetivo porque las máquinas de guerra son máquinas creadoras y vitales (no destructoras y depotenciadoras)[209], y están conectadas siempre con un devenir-mujer o devenir-amazona, con un devenir-clandestinx, un devenir-minoritarix y transexuado (que por definición se oponen a la guerra):

209 PARNET/DELEUZE, DI, 62; 158: «El gran error, el único error, sería creer que una línea de fuga consiste en huir de la vida, evadirse en lo imaginario o en el arte. Al contrario, *huir es producir lo real, crear vida*, encontrar un arma. [...] *La creación siempre se produce sobre una línea de fuga*, y no porque se fantasee o se sueñe, sino al contrario, porque uno traza sobre ella algo real y construye un plano de consistencia. Huir, pero mientras se huye, buscar un arma».

> Nosotros suponemos, de acuerdo con Félix, que la máquina de guerra tiene una naturaleza y un origen distintos que el aparato de Estado. La máquina de guerra tendría su origen entre los pastores nómadas. [...] El poder del Estado no se basa en una máquina de guerra [...] La máquina de guerra, por el contrario, está atravesada por los devenires-animales, los devenires-mujer, los devenires-imperceptibles (Parnet/Deleuze, DI, 164)[210].

Cuando la guerra se convierte en un objetivo (y en un negocio), entonces ya estamos en presencia del Patriarcado, que infiltra el terror y la violencia incluso en nuestro inconsciente[211]; se hace la guerra desde que existe el Patriarcado:

> Las guerras son un invento masculino dominante. El hombre gobernante ha fortalecido y mantenido su poder por medio de las guerras. *El Estado es la encarnación del poder dominado por los hombres.* La guerra es el alimento que mantiene vivo a ese cuerpo. Si bien este alimento es la principal fuente de vida para el hombre dominante, es un veneno mortal para las mujeres, la sociedad y la naturaleza. La guerra es un invento contra la mujer, es enemigo de las mujeres. La guerra es el invento más repugnante y aterrador de la mente masculina. *Desde el establecimiento del poder y el Estado soberano masculino, ha habido guerra.* [...] Siempre ha habido una lucha honorable por la supervivencia *contra* la guerra.

210 Y recordemos que «toda organización *disidente* de la libido puede actuar en correspondencia con un *devenir cuerpo femenino*, como punto de fuga del *socius* represivo» (RM, 327).

211 GUATTARI/DELEUZE, AE, 117: «¿No atribuimos al inconsciente horrores que no pueden ser más que los de la conciencia, y de una creencia demasiado segura de sí misma? ¿Es exagerado decir que en el inconsciente necesariamente hay menos crueldad y terror, y de otro tipo, que en la conciencia de un *heredero*, de un *militar* y de un *jefe de Estado*?. El inconsciente posee sus horrores, pero no son antropomórficos. No es el sueño de la razón el que engendra monstruos, sino más bien la racionalidad vigilante e insomne».

> Y las mujeres han sido líderes de esta resistencia. Los valores humanos se han traído hasta estos días gracias a la resistencia *de las mujeres*[212].

Las mujeres kurdas constituyen actualmente una máquina de guerra contra la guerra (máquina despatriarcal y, por lo tanto, anti-estatal). Pero también lo son las comunidades zapatistas; en su comunicado *¿Qué esperan los zapatistas de la Convención Nacional Democrática?* (03/08/1994), leído ante la 'Comisión Nacional Democrática', nos decían: «Queremos pedir permiso a ustedes para que las tropas zapatistas que se encargan de la seguridad de todos nosotros les presenten el saludo zapatista. En la punta de los fusiles zapatistas verán una *cinta blanca*. Significa la vocación que anima su andar, significa que no son armas para enfrentarlas a la sociedad civil. Significa, como todo aquí, una paradoja: armas que aspiran a ser *inútiles*».

Por eso, son los Estados-nación, *complementos* moleculares y micro-físicos de la axiomática capitalista, quienes buscan hacer la guerra permanente y volver la deuda infinita; son también ellos quienes realizan entre sí pactos y alianzas militares patriarcales (del tipo OTAN, ONU, OEA, Unión Europea, etc.) para imponernos la paz del cementerio: «Estado de paz absoluta, aún más terrorífico que el de la guerra total» (DI, 162), tanto interior como exterior.

Los Estados y las Iglesias son aparatos patriarcales de captura cuyo fin es obturar el acontecimiento auto-emancipatorio codificando y axiomatizando las líneas de fuga creadoras, las máquinas de lucha, los movimientos reivindicativos y liberatorios (auto-emancipatorios). Los Estados y las Iglesias (y los hombres de Estado y de Púlpito), al igual que el Mercado capitalista (y los hombres de Mercado), son siempre «criaturas del resentimiento» (LS, 160), son la doble cabeza de la Hidra, a cuya lógica y axiomática *eminentemente patriarcal* tenemos que enfrentarnos una y otra

212 HOZAT, Bêsê, *El Estado es la encarnación del poder dominado por los hombres* (02/09/2019). Bêsê Hozat es co-presidenta del 'Consejo Ejecutivo de la Unión de las Comunidades de Kurdistán' (KCK).

vez, tanto en el ejercicio de nuestras prácticas teóricas como de nuestras prácticas políticas y organizativas (y sexuales), tanto al nivel macro-social e institucional, como al nivel más cotidiano. Doble combate diluviano.

De allí que, en sintonía con los feminismos más radicales —que nos hablan de la necesidad de producir lo que Alice Schwarzer llamaba un «desarrollo autónomo», es decir, no predeterminado por la norma patriarcal del varón—, Guattari/Deleuze nos dicen que una de las condiciones de posibilidad para el devenir-revolucionarix —devenir múltiple que engendra y produce *activamente* lo Real, es decir, el acontecimiento auto-emancipatorio inmanente, permanente y colectivo en el orden actual de cosas (produce un nuevo pueblo y una nueva tierra)— consiste en desarrollar una función de autonomía, y por lo tanto, darnos ya mismo nuevas *relaciones* y nuevas *prácticas* (individuales y colectivas):

> No me parece que la oposición sea entre, por un lado, un aparato funcional, 'centralizado', lo más eficiente posible y, de otro, la 'autonomía'. La dimensión de organización no se sitúa en el mismo plano que la problemática de la autonomía. La problemática de la «autonomía» es del dominio de lo que yo llamaría una *«función de autonomía»*, función que puede encarnarse efectivamente en los grupos feministas, ecológicos, homosexuales, etc., pero, también, ¿por qué no?, en el seno de máquinas de lucha a gran escala [macro-política]. Organizaciones como partidos o sindicatos son también terrenos para el ejercicio de una «función de autonomía». [...] Hay también otros terrenos, microscópicos: las relaciones de la vida cotidiana en un barrio, en una comunidad, en una escuela, en un grupo que hace teatro o que produce una radio libre; o, incluso, las relaciones entre militantes de cualquier especie, entre

hombres y mujeres, entre razas o entre generaciones.

Por lo tanto: ¿qué viene a ser esa «función de autonomía», que puede reunir tantos niveles diferentes de la vida social? Yo no la definiría como algo que parte de un «programa» (o de una axiomática general), sino como algo que se expresa en un nivel micro-político, de forma más exacta, el de la *producción de subjetividad*. [...] Me explico; el hecho de militar en un movimiento permite conquistar cierta seguridad, dejar de sentir inhibiciones y culpas, hace que a la vez, sin darnos cuenta, vehiculemos en nuestras acciones *modelos* tradicionales (modelos *jerárquicos*, modelos de bienestar social, modelos que dan primacía a un cierto tipo de 'saber', de formación profesional, etc.). Ésta sería una de las lecciones de la década de 1960, período en el que aún en las acciones supuestamente liberadoras se reproducían, sin que se percibiese, viejos *clichés*. Se trata de un aspecto importante que debe ser considerado, porque las concepciones conservadoras son perfectamente inadecuadas para desarrollar procesos de emancipación. [...] La cuestión, por lo tanto, no es si debemos o no organizarnos, sino *si estamos o no reproduciendo los modos de subjetivación dominantes*, y eso en cualquiera de nuestras acciones cotidianas, incluida la militancia en las organizaciones. En esos términos se plantea la «función de autonomía». Ésta se expresa en un nivel micro-político, que no tiene nada que ver ni con la 'anarquía', ni con el 'centralismo democrático'. La micro-política tiene que ver con la posibilidad de que los agenciamientos sociales tomen en consideración las producciones de subjetividad en el capitalismo, problemáticas generalmente dejadas de lado en el movimiento militante.

> [...] La construcción de las máquinas de lucha, de las máquinas de guerra, que precisamos para *derrumbar* las situaciones impuestas por el capitalismo y el imperialismo, no puede tener sólo objetivos políticos y sociales que se inscriban en un «programa», encarnado por algunos 'líderes' y algunos 'representantes'. La función de autonomía no es la de un simple grado de tolerancia para *suavizar* el centralismo con una pizca de autonomía. Su función es la de permitir captar todos los impulsos de deseo, todas las inteligencias, no para hacerlas converger *en un mismo punto central* arborescente, sino para disponerlas en un inmenso rizoma, que *atraviese* todas las problemáticas sociales, tanto a nivel local, regional, como a nivel nacional e internacional; [por ejemplo], las personas que son víctimas del racismo, del sexismo. Y eso no sólo en grandes proclamaciones abstractas [consignas], sino en una práctica inmediata y concreta[213].

La función de autonomía es la fuerza, potencia o capacidad de un grupo, organización o institución cualquiera «de operar *su propio* trabajo de semiotización, de cartografía, de insertarse en el nivel de las relaciones de fuerza *local*, de hacer y deshacer alianzas, […] de construir *sus propios* tipos de referencias prácticas y teóricas, sin permanecer en una posición de constante *dependencia* con respecto al poder global» (CD, 65). Ya desde 1968 Guattari, militante incansable, nos venía hablando de la autonomía como modo de organización y gestión hiper-centralizada e hiper-deseante[214]; recordemos, además, que a partir de los '70s sus obras teóricas son el fruto directo de sus experiencias y contactos con movimientos y colectivos

213 ROLNIK/GUATTARI, *Micropolítica. Cartografías del deseo* [2005], pp., 247-48, 78. Guattari pronuncia estas palabras en Sao Pablo, Brasil (en 1982), y en cartas a Suely Rolnik (en 1983). En adelante: (CD).
214 GUATTARI, F., *Autogestión y narcisismo* [1968], en PT, 244-46.

autonomistas revolucionarios italianos (*Potere Operaio, Lotta Continua, A/Traverso, Radio Alice,* etc.).

Puede que quizá, para que devenga posible y actual la autoemancipación directa, la creación y la construcción de otro mundo posible (y de posibles) en el que todxs lxs productorxs sociales recuperemos nuestra tierra y nuestro ecosistema (contra el actual «terricidio» y «ecocidio»)[215], y podamos re-apropiarnos y producirnos nuestro propio pueblo (contra los actuales genocidios y etnocidios o 'limpiezas étnicas'), nuestra humanidad, nuestra singularidad, nuestrxs cuerpxs, nuestros sexos y sexualidades, nuestros deseos, y nuestras potencialidades creativas... puede que no hagan falta líderes, conductores, representantes, intermediarios, mesas chicas, pero tampoco jueces (ni 'sistemas de juicio') trascendentes, puesto que quizá todos estos roles, agentes, papeles y funciones son, esencialmente, instituciones, prácticas y modos de relación y de organización patriarcales por naturaleza; y el resultado o efecto de un inconsciente (libido y deseo) ya binomizado y hetero-normado, familiarizado, edipizado, falicizado, machistizado, burocratizado, atravesado por la jerarquía, la autoridad, y los privilegios. Nadie puede arrebatarnos esta certeza continuamente mistificada por los saberes dominantes y las ciencias reales: que todos nuestros problemas relativos a la *organización* (en todos los niveles y espesores del cuerpo social) son problemas relativos al *deseo*, puesto que los agenciamientos sociales y técnicos no son sino expresiones de los agenciamientos de deseo. Producción social *y* producción deseante: uno y el mismo problema.

215 Tomamos la palabra «terricidio» del comunicado redactado por el 'Comité de Mujeres Indígenas de Territorios en Conflicto Autoconvocadas' bajo el signo de «la rebelión de las flores nativas» (cf. HUERQUEN COMUNICACIÓN, *Sembraron terricidio, cosecharon la Rebelión de Las Flores* [16/10/2019]).

11. Bibliografía

AA.VV., *Folletos anarquistas en Buenos Aires. Publicaciones de los grupos 'La Questione Sociale' y 'La Expropiación'. 1895-1896*, Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

AA.VV., *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 3, 2016.

AA.VV., *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 9, 2019.

AA.VV., *La Voz de la Mujer. Periódico Comunista-anárquico. 1896-1987*, Ed. Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

AA.VV., *Manifiesto del 1º Parlamento de Mujeres Originarias* [2018].

ASTARITA, R., *La teoría marxista de la acumulación y la crisis capitalista* [2019], en: https://rolandoastarita.blog

ASTARITA, R., *Valor, mercado mundial y globalización* [2004], Ediciones Cooperativas, 2004.

BABEUF, G., *El tribuno del pueblo*, trad. Victoria Pujolar, Ediciones RyR, 2008.

BALABANOV, Angélica, *Mi vida de rebelde* [1938], trad. Teresa Pàmies, Ed. Martínez Roca, 1974.

BIEHL, Janet, *La municipalización de la economía* [01/04/2015], El Viejo Topo, 2016 (artículo disponible online).

BIEHL, Janet y BOOKCHIN, M., *Las políticas de la Ecología Social. Municipalismo Libertario* [1998], s/t, Virus Editorial, 2009.

BOLTEN, Virginia, *Escritos de Virginia Bolten* [1900-1910], en: Anuario de Investigación del CeDInCI, *Políticas de la Memoria*, Nº 14, 2013/14 (disponible online).

BROWNMILLER, Susan, *Contra nuestra voluntad. Hombres, mujeres, y violación* [1975], trad. Susana Constante, Planeta, 1981.

CLASTRES, P., *Crónica de los indios guayaquís* [1972], trad. A. Clavería, Ed. Alta Fulla, 1986.

CLASTRES, P., *Investigaciones en antropología política* [1969-78], trad. Estela Ocampo, Gedisa, 1981.

CLASTRES, P., *La sociedad contra el Estado* [1974], trad. A. Pizarro, Terramar, 2008.

COHN-BENDIT, D. y G., *El Izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del Comunismo* [1968], trad. D. Guanse, Grijalbo, 1969.

COMITÉ DE JINEOLOGÎ, *Jineologî. La ciencia de las mujeres* [2017], Ed. Comité de Mujeres en Solidaridad con Kurdistán, 2017.

DALLA COSTA, M., *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista* [1970-2007], trad. Marta Molina, Akal, 2009.

DALLA COSTA, Mariarosa & JAMES, Salma, *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad* [1953-1971], trad. Isabel Vericat, Siglo XXI, 1977.

DELEUZE, G., *Cartas y otros textos*, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, 2016.

DELEUZE, G., *Conversaciones* [1990], trad. J.L. Pardo, Ed. Nacional, 2002.

DELEUZE, G., *Crítica y Clínica* [1993], trad. Th. Kauf, Editora Nacional, 2002.

DELEUZE, G., *Derrames I. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* [1971-79], trad. Equipo. Ed. Cactus, Cactus, 2005.

DELEUZE, G., *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* [1979-80], trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, 2017.

DELEUZE, G., *De Sacher-Masoch al masoquismo* [1961], en: *Cartas y otros textos*.

DELEUZE, G., *Diferencia y repetición* [1968], trad. María Silvia Delpy y H. Beccacece, Amorrortu, 2002.

DELEUZE, G., *Différance et répétition* [1968], Presses Univ. de France, 1993.

DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, trad. J.L. Pardo, Pre-Textos, 2007.

DELEUZE, G., *El pliegue. Leibniz y el Barroco* [1988]

DELEUZE, G., *El Poder. Curso sobre Foucault* [1986], Tomo 2, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, 2014.

DELEUZE, G., *El Saber. Curso sobre Foucault* [1986], Tomo 1, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, 2013.

DELEUZE, G., *El «Yo me acuerdo»* [1993], trad. M. Parmeggiani, Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, Vol. II, 2002.

DELEUZE, G., *En medio de Spinoza* [1981], trad. Ed. Cactus, Cactus, 2008.

DELEUZE, G., *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze* [1980-87], trad. Eq. Cactus, Cactus, 2006.

DELEUZE, G., *Foucault* [1986], trad. J.V. Pérez, Paidós, 1987.

DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. J.L. Pardo, Pre-textos, 2005.

DELEUZE, G., *L'île Déserte. Textes et Entretiens (1953-1974)*, Les Édit. de Minuit, 2002.

DELEUZE, G., *La Subjetivación. Curso sobre Foucault* [1986], Tomo III, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, 2014.

DELEUZE, G., *Lógica del sentido* [1969], trad. M. Morey y V. Molina, Paidós/Planeta, 1994.

DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie* [1962], Presses Univ. de France, 1962.

DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía* [1962], trad. Carmen Artal, Anagrama, 1971.

DELEUZE, G., *Pourparlers. 1972-1990*, Les Édit. de Minuit, 1990.

DELEUZE, G., *Presentación de Sacher Masoch*, en: *Sacher Masoch y Sade* [1967], trad. María Teresa Poyrazián, Ed. Universitaria de Córdoba, 1969.

DELEUZE/LYOTARD, *Acerca del departamento de psicoanálisis de Vincennes* [1975], en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995).*

DELPHY, Christine, *Por un feminismo materialista. 'El enemigo principal' y otros textos* [1970-1981], trad. Mireia Bofill, Ángela Cadenas y Eulàlia Petit, La Sal, Ediciones de Les Donnes, Barcelona, 1985.

DOSSE, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada* [2007], trad. S. Garzonio, F.C.E., 2009.

EHRENREICH, Bárbara & ENGLISH, Deirdre, *Brujas, comadronas y enfermeras (Historia de las sanadoras). Dolencias y trastornos (política sexual de la enfermedad)* [1973], Mireia Bofill y Paola Lingua, Ed. La Sal, 1988.

EISENSTEIN, Zillah (comp.), Patriarcado capitalista y feminismo socialista [1978], trad. Eugenia Huerta, Siglo XXI, 1980.

ENGELS, F., *Esbozo de crítica de la economía política* [1844], en: MARX/ROUGE, *Los anale franco-alemanes* [1844], trad. J.M. Bravo, Ed. Martínez Roca, 1970.

ENGELS, F., El origen de la familia, la propiedad privada, y el Estado [1884], en: Marx/Engels, *Obras Escogidas*, Tomo 2, Ed. Lenguas Extranjeras, s/f.

ENZENSBERGER, *Conversaciones con Marx y Engels* [1973], trad. M. Faber-Kaiser, Anagrama, 1999.

ESCUDILLA, Delia, *Violación consentida. La prostitución sin maquillaje* [2019], Ediciones RyR, 2019.

E.Z.L.N., *Documentos y Comunicados*, 5 Tomos, Ediciones Era, 2003.

E.Z.L.N., *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZNL. Participación de la Comisión Sexta del EZLN,* 2015.

E.Z.L.N., *La libertad según lxs zapatistas.* 2 Tomos [2013-2014], Red de Solidaridad con Chiapas; El Colectivo; América Libre; Tinta Limón, 2016.

E.Z.L.N.,*¿Qué esperan los zapatistas de la Convención Nacional Democrática?* [03/08/1994], en: Enlace Zapatista.

FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* [2004], trad. V. Hendel y L. Touza, Tinta Limón, 2016.

FEDERICI, Silvia, *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* [1974-2017], trad. María Aránzazu Catalán Altuna, Paula Martín Ponz, y C. Férnandez Guervós, Traficante de Sueños, 2018.

FEDERICI, Silvia, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas,* trad. Paula Ponz y Carlos Guervós, Traficante de Sueños y Tinta Limón, 2013.

FERNÁNDEZ, L.D., *El concepto de devenir-mujer en Deleuze y Guattari*, XIV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional del Litoral, 2018.

FERNÁNDEZ, L.D., *Deleuze y la izquierda. Ni revolución ni pueblo* [2019], La Noche de la Filosofía, 2019.

FERREYRA, J., *Deleuze y el Estado*, Revista Deus Moralis, Nro. 10, 2012.

FERREYRA, J., *Deleuze y el Estado pluralista*, Revista Deus Mortalis, Nro. 11, 2015.

FERREYRA, J., *Estado y capitalismo: fuerzas en pugna en el campo deleuziano,* II Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía (FFyL, UBA), 2016.

FERREYRA, J., *Resplandores en la caída* [2019], en: AA.VV., *Lo que fuerza a pensar. Deleuze: ontología práctica 1*, Ragif Ed., 2019.

FERREYRA, J., *Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari*, Revista Nombres, Nro. 30, 2016.

FINLEY, M., *La Grecia primitiva: La Edad de Bronce y la Era Arcaica* [1970], trad. Delia Maunás, Eudeba, 1987.

FOUCAULT, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976), trad. H. Pons, F.C.E, 2000.

FOUCAULT, M., *Du governement des vivants. Cours au Collège de France (19791980)*, Seouil/Gallimard, 2012.

FOUCAULT, M., *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-80),* trad., H. Pons, F.C.E., 2014.

FOUCAULT, M., *El nacimiento de la bio-política* [1978-1979], trad. Horacio Pons, F.C.E., 2016.

FOUCAULT, M., *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* [1963], trad. Francisca Perujo, Siglo XXI, 1966.

FOUCAULT, M. *El ojo del poder* [1977], en: BENTHAM, J., *El panóptico*, trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, La Piqueta, 1979.

FOUCAULT, M., *El poder, una bestia magnífica*, trad. H. Pons, Siglo XXI, 2012.

FOUCAULT, M., *Gestionar los ilegalismos* [1975], en: Pol-Droit, R., *Entrevistas con Michel Foucault* [2004], trad. Rosa Rius y P. Salvat, Paidós, 2008.

FOUCAULT, M., *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* [1978], trad. A. Serrano, Talasa Ed., 2007.

FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir* [1976], Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M., *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad de saber* [1976], trad. U. Guiñazú, Siglo XXI, 2008.

FOUCAULT, M., *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres* [1976], trad. M. Soler, Siglo XXI, 2014.

FOUCAULT, M., *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí* [1984], trad. T. Segovia, Siglo XXI, 2014.

FOUCAULT, M., *Historia de la Sexualidad 4. Las confesiones de la carne* [1984], H. Pons, Siglo XXI, 2019.

FOUCAULT, M., *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* [1978-1984], trad. H. Pons, Ed. Siglo XXI, 2013.

FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas* [1973], trad. E. Lynch, Gedisa, 2003.

FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, trad. Julia Várela y F. Alvarez-Uría, Ed. Altamira, 1996.

FOUCAULT, M., *Las redes del poder* [1976], en: *Las redes del poder*, trad. Esther Díaz, Ed. Almagesto, 1996.

FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y F. Alvarez-Uría, La Piqueta, 1992.

FOUCAULT, M., *Obrar mal, decir la verdad. La función de la 'confesión' en la Justicia* [1981], trad. E. Castro, Siglo XXI, 2014.

FOUCAULT, M., *Post-scriptum: El sujeto y el poder* [1982], en: Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* [1982], Ed. Nueva Visión, 2001.

FOUCAULT, M., *¿Qué es la Ilustración?* [1979-1984], trad. S. Mattoni, Ed. La Piqueta, 1996.

FOUCAULT, M., *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, trad., H. Pons, Siglo XXI, 2013.

FOUCAULT, M., *Una introducción a la vida no fascista* [1977], en: *Las redes del poder*.

FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* [1975], trad. A.G. del Camino, Siglo XXI, 2002.

FORTUNATI, Leopoldina, *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital* [1981], trad. Javiera Mondaca, Traficantes de Sueños, 2019.

FREUD, S., *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* [1925], en: *Obras Completas. Volumen XIX*, trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, 1992.

FREUD, S., *Estudios sobre la histeria* [1893-95], en: *Obras Completas. Volumen II*, trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, 1992.

FREUD, S., *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* [1932-33], en: *Obras Completas. Volumen XXII*, trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, 1991.

FREUD, S., *Sobre la sexualidad femenina* [1931]; en: *Obras Completas. Volumen XXI*, trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, 1992.

FRIEDAN, Betty, *La mística de la femineidad* [1963], trad. C. R. de Dampierre, Ed. Sagitario, 1965.

GALINDO, María, *No se puede Descolonizar sin Despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización* [2013]; Ed. Mujeres creando, 2013.

GERHARD, Jane, *De vuelta a "El mito del orgasmo vaginal"* [2000], trad. Cecilia Olivares Mansuy, Revista Debate Feminista, Vol. 23, Abril de 2001.

GOLDMAN, Emma, *My Disillusionment in Russia* [1923], Doubleday, Page & Co., 1923.

GOUGH, Kathleen, *El origen de la familia* [1973], en: AA.VV., *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia,* trad. L. Merino, Anagrama, 1984.

GUATTARI, F., *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles* [1979], trad. P. Ires, Cactus, 2013.

GUATTARI, F., *Para acabar con la masacre del cuerpo* [1973], trad. A.E. Cruz, Revista Fractal, Nº 69, 2013.

GUATTARI, F., *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, trad. M. Pérez Colina y M.D. Norambuena, Traficante de sueños, 2004.

GUATTARI, F., *Psicoanálisis y transversalidad* [1972], trad. F. Hugo Azcurra, Siglo XXI, 1976.

GUATTARI, F., *¿Qué es la Ecosofía?* [1985-92], trad. P. Ires, Cactus, 2015.

GUATTARI, F., *Revolución molecular* [1977], trad. G. de E. Pérez, Errata Naturae, 2017.

GUATTARI/DELEUZE, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I* [1972], trad. F. Monge, Paidós, 1995.

GUATTARI/DELEUZE, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie* [1972], Les Édit. de Minuit, 1972.

GUATTARI/DELEUZE, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II* [1980], trad. Umbelina Larraceleta y J.V. Pérez, Pre-Textos, 2012.

GUATTARI/DELEUZE, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II* [1980], Les Édit. de Minuit, 1980.

GUATTARI/DELEUZE, *Qu'est-ce que la philosophie?* [1991], Les Édit. de Minuit, 2005.

GUATTARI/DELEUZE, *¿Qué es la filosofía?* [1991], trad. Th. Kauf, Editora Nacional, 2002.

GUZMÁN, Adriana, *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* [2014]; Ed. Comunidad Mujeres Creando, 2014.

HARTMANN, Heidi, *Capitalismo, Patriarcado y segregación de los empleos por sexos* [1976], trad. E. Huerta, en EISENSTEIN, Zillah (comp.), *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Siglo XXI, 1980.

HARTMANN, Heidi, *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo* [1975-79], s/t, Papers de la Fundació/88.

HOZAT, Bêsê, *El Estado es la encarnación del poder dominado por los hombres* [02/09/2019], en: Periódico *Newaya Jin*, trad. Kurdistán América Latina.

HUERQUEN COMUNICACIÓN, *Sembraron terricidio, cosecharon la Rebelión de Las Flores* [16/10/2019], en: http://huerquen.com.ar/sembraron-terricidio-cosecharon-la-rebelion-de-las-flores/.

JACKSON, G., *Soledad Brother. Cartas de prisión. Con introducción de Jean Genet* [1971], trad. J. Freyre, Monte Ávila/Barral, 1971.

JAMES, Cyril Lionel Robert, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití* [1938-63], trad. Rosa López Oceguera, Ediciones RyR, 2013.

JOUER, M., *El «progresismo fascista». Marx, Deleuze y Guattari. Esclavitud libidinal y sujeción social en el patriarcado estatal y capitalista* [2018], Ed. Moi Non Plus,2018.

EKMAN, Kajsa Ekis, *El ser y la mercancía: prostitución, vientres de alquiler y disociación* [2010], trad. A.E. Fuentes Granelo, Ed. Cenesex, 2015.

KOEDT, Anne, *El mito del orgasmo vaginal* [1968], trad. Daniela Ramos Mingo, Revista Debate Feminista. Vol. 23, Abril de 2001.

KONGREYA STAR, *Sobre las ideas y trabajos del Movimiento de Mujeres de Rojava* [2016], trad. Rojava Azadi Madrid, 2016.

KONGREYA STAR, *Kongreya Star y sus Comités* [2018], trad. Centro de Relaciones Diplomáticas KS, 2018 (disponible en https://eng.kongra-star.org/).

KOROL, Claudia & BERKINS, Lohana, *Diálogo: Prostitución / Trabajo sexual. Las protagonistas hablan* [2006], Feminaria Editora, 2007.

KROPOTKIN, P., *La ayuda mutua* [1890-1902], trad. L. Orsetti, Editorial Zero, 1970.

KROPOTKIN, P., *La Comuna de París* [1880], en: *Periódico 'La Protesta'* [1828], Año VII, Nro. 280, marzo de 1828, pp. 149-164 (edición facsimilar, en: CeDInCI, http://americalee.cedinci.org/la-protesta-1928/).

LA BOËTIE, E., *Discurso de la servidumbre voluntaria. O el Contra Uno* [1548], trad. J.M. Hernández Rubio, Tecnos, 1986.

LA COLECTIVA DEL RÍO COMBAHEE, *Una declaración feminista negra* [1977], en: *Esta puente, mi espalda* [1981], trad. Ana Castillo y Norma Alarcón, Ed. Ismo, 1988.

LAFARGUE, Paul, *El derecho a la pereza* [1880], trad. J.W. Noriega, Ed. Galerna, 1970.

LAFARGUE, P., *El método histórico* [1903], en: *En defensa del materialismo histórico*, trad. J. Ion, Ediciones RyR, 2011.

LEFORT, C., *El nombre de Uno* [1976], en: La Boëtie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, s/t, Ed. Terramar, 2008.

LEHNING, A., *Conversaciones con Bakunin* [1976], trad. E. Hegewicz, Anagrama, 1999.

LENIN, V., *¿Qué hacer?* [1902], trad. Ed. Progreso, en *Obras Completas. Tomo V. 1901-1902*, Ed. Akal, 1976.

LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN, *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres* [1987], trad. María Cinta Montagut Sancho, Ed. Horas y Horas, 2004.

LIDSKY, P., *Los escritores contra La Comuna* [1970], trad., A. G. del Camino y Agustina Desalvo, Ediciones RyR, 2013.

LINNHOFF, Ursula, *La homosexualidad femenina. ¿Sometimiento a la norma o emancipación?* [1976], trad. Nuria Petit, Anagrama, 1978.

LINTON, Sally, *La mujer recolectora: sesgos machistas en la Antropología* [1970], trad. A.M. Castells, en: HARRIS, Olivia & YOUNG, Kate, *Antropología y Feminismo,* Anagrama, 1979.

LISSAGARAY, P.-O., *Historia de la Comuna de 1971 (2 vols.)* [1876], trad. W. Roces, Ed. Estela, 1971.

LONZI, Carla, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina* [1970-1974], trad. J. Villaroel, La Pléyade, 1975.

LOURAU, R., *El Estado inconsciente* [1978], trad. D. Rosenbaum, Anarres, 2008.

LUXEMBURGO, Rosa, *Espontaneidad y Acción. Debates sobre la huelga de masas, la revolución, y el partido. Con textos de Vandervelde, Lenin, Lukács, Stalin y Trotsky,* trad. AA.VV, Ediciones RyR, 2015.

LUXEMBURGO, Rosa, *La acumulación del capital* [1912], trad. R. Fernández, Grijalbo, 2007.

LUXEMBURGO, Rosa, *La revolución rusa* [1918], trad. J. Aricó, Ed. Anagrama/Página 12, 2013.

MARX, K., *'Acerca del suicidio'. Seguido 'El encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton' y 'El aumento de la demencia en Gran Bretaña'* [1845-1858], trad. R. Abduca, Ed. Las Cuarenta, 2012.

MARX, K., *Crítica al programa de Gotha* [1875], en: Marx/Engels, *Obras Escogidas*, Tomo 2, Ed. Lenguas Extranjeras, s/f.

MARX, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* [1843], trad. Antonio Encinares, Grijalbo, 1968.

MARX, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* [1852], trad. O. P. Safont, Ed. Ariel, 1971.

MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). 1857-1858*, Tomo 1, trad. J. Aricó, M. Murmis, P. Scarón, Siglo XXI, 1971.

MARX, K., *Introducción general a la crítica de la economía política* [1857], trad. J. Aricó y J. Tula, Siglo XXI, 1996.

MARX, K., *La encuesta obrera de 1880* [1880], trad. W. Roces, Revista Pasado y Presente, Año III, Nro. 9, Abril-Septiembre de 1965.

MARX, K., *La guerra civil en Francia* [1871], en: Marx/Engels, *Obras Escogidas*, Tomo 1, Ed. Lenguas Extranjeras, s/f.

MARX, K., *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* [1850], en: *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la "Nueva Gaceta Renana"*, trad. W. Roces, F.C.E, 1989.

MARX, K., *Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores* [1864], en: Marx/Engels, *Obras Escogidas*, Tomo 1, Ed. Lenguas Extranjeras, s/f.

MARX, K., *Manuscritos: economía y filosofía* [1844], trad. F. Rubio Llorente, Alianza, 1997.

MARX, K., *Miseria de la filosofía* [1847], trad. J. Aricó., Siglo XXI, 1987.

MARX, K., *Salario, precio y ganancia* [1865], en: Marx/Engels, *Obras Escogidas*, Tomo 1.

MARX, K., *Trabajo asalariado y capital* [1847/49], en: Marx/Engels, *Obras Escogidas*, Tomo 1.

MARX, K., *Value, Price and Profit* [1865], en: https://www.marxists.org

MARX/BAUER, *La cuestión judía. Polémica con Bruno Bauer* [1843], trad. W. Sívori, Ed. Heráclito, 1974.

MARX/ENGELS, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* [1867/1885/1894], en: *Werke*, Band 23 / 24 / 25, Dietz Verlag, 1962/64.

MARX/ENGELS, *El Capital. Crítica de la economía política* [1867/1885/1894], T1.V1. / T1.V2. / T1.V3. / T2.V4. / T2.V5. / T3.V6. / T3.V7. / T3.V8., trad. P. Scaron, Diana Castro y L. Mames, Siglo XXI.

MARX/ENGELS, *El Capital. Crítica de la economía política* [1867/1885/1894], T1.V1. / T1.V2. / T1.V3. / T2.V1. / T2.V2. / T3.V1. / T3.V2. / T3.V3., trad. V. Romano García, Akal.

MARX/ENGELS, *El Capital. Libro I, Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción* [1863], trad. P. Scaron, Siglo XXI, 2009.

MARX/ENGELS, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, trad. F. Blanco, Ediciones PyP, 1980.

MARX/ENGELS, *La sagrada familia. O crítica de la 'crítica crítica'. Contra Bruno Bauer y consortes* [1845], trad. C. Liacho, Ed. Claridad, 1973.

MARX/ROUGE, *Los anales franco-alemanes* [1944], trad. J.M.Bravo, Ed. Martínez Roca, 1970.

MATTICK, P., *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta* [1965-69], trad. A.M. Palos, Ediciones RyR, 2013.

MICHEL, Louise, La *Comuna de París. Historia y recuerdos* [1898], s/t, The Anarchist Library (es.theanarchistlibrary.org)

MIES, María y SHIVA, Vandana, *La praxis del Eco-feminismo. Biotecnología, consumo, y reproducción* [1993], trad. Mireia Bofill y D. Aguilar, Icaria Editorial, 1998.

MILLETT, Kate, *The Prostitution Papers. A candid dialogue* [1971], Paladin Books, 1971.

MOI NON PLUS, *8M | 2019. «Paro de mujeres indias, lesbianas, trans, travestis, bisexuales, intersex, no-binarixs* [2019], registro documental realizado por Carla Fleur. Disponible en: www.youtube.com/c/moinonplus

MOI NON PLUS, *El derecho a la pereza* [2015], animación en stop-motion. Disponible en: www.youtube.com/c/moinonplus

MOI NON PLUS, *El hetero-cis-patriarcado es ta[n]bién la Educación Superior, la Universidad, y la Academia*, Ed. Moi Non Plus, 2017.

MOI NON PLUS, *El lenguaje audio-visual del opresor*, Ed. Moi Non Plus, 2017.

MOI NON PLUS, *La máquina hetero-patriarcal ta[n]bién funciona chirriando*, Ed. Moi Non Plus, 2017.

MOI NON PLUS, *L'argent n'a pas de Maître* [2016], video-arte. Disponible en: www.youtube.com/c/moinonplus

MOI NON PLUS, *Pomme & Suzanne. Amazonas y Brujas. Elementos para una crítica feminista de la economía política y deseante. O hacernos máquinas de guerra auto-emancipatorias*, Ed. Moi Non Plus, 2017.

MOI NON PLUS, *Zapatismo & Kurdistán. ¿Nuevos 'intercesores' abajo y a la izquierda?. O hacer visibles y audibles fuerzas [organizativas] que en sí mismas no lo son*, Ed. Moi Non Plus, 2015.

MOZÈRE, Liane, *Foucault et le CERFI: instantanés et actualité* [2004], Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines, 13-14, 2004.

NIEDZWIECKI, Patricia y BESSIÈRES, Y., *Las mujeres en la revolución francesa. 1789* [1991], Cuadernos de Mujeres de Europa, 1991.

NIETZSCHE, F., *Ecce Homo, o cómo se llega a ser lo que se es* [1888], trad. A. S. Pascual, Alianza, 1985.

NIETZSCHE, F., *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo* [1888], trad. A. S. Pascual, Alianza, 1996.

NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador* [1874], trad. J. Muñoz, Biblioteca Nueva, 2001.

NIETZSCHE, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen: Schopenhauer als Erzieher & Richard Wagner in Bayreuth* [1874-88], Zweiter Band, Ed. C.G. Naumann, 1899.

ÖCALAN, A., *Confederalismo Democrático* [2011], trad. International Initiative, Ed. International Initiative, 2012.

ÖCALAN, A., *Guerra y Paz en Kurdistán. Perspectivas para una solución política de la cuestión kurda* [2008], trad. Int. Init., Ed. Int. Initiat., 2008.

ÖCALAN, A., *Manifiesto por una nación democrática. Tomo 2. La era de los dioses sin máscara y los reyes desnudos* [2015], trad. M. Çolak Zerdestî, Descontrol Editorial / Colectiu Bauma, 2017.

ÖCALAN, A., *Liberando la vida: la revolución de las mujeres* [2013], trad. Int. Init., Ed. Int. Initiat., 2013.

ÖCALAN, A., *Nación Democrática* [2018], trad. Int. Init., Ed. Int. Initiat. / Mesopotamian Publishers, 2018.

ONGARO BASAGLIA, Franca, *Mujer, locura y sociedad* [1983], trad. Ana María Magalidi, Clara Kielack, Cristina Benítez, y Antonela Fagetti, Ed. Univ. Autónoma de Puebla, 1987.

PARNET/DELEUZE, *Diálogos* [1977], trad. J. Pérez, Editora Nacional, 2002.

PASOLINI, P.P., *La prima, vera revoluzione di destra* [1973], en: *Saggi sulla polítca e sulla società* [1942-1975], Mondadori Editore, 1999.

PELLEGRINI, M. (Comp.), *La imaginación al poder* [1968], trad. M. Pellegrini, Ed. Argonauta, 1978.

PERIÓDICO 'LA PROTESTA' [1909], *Dedicado a La Comuna de París*, Año I, Nro. 11 (edición facsimilar, en: CeDInCI, http://americalee.cedinci.org).

PLATÓN, *Político*, trad. F. García Romero, Gredos, 1988.

REICH, W., *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* [1929], trad. Renate Von Hanfsstengel y C. Gerhard, Siglo XXI, 1989.

REICH, W., *Psicología de masas del fascismo* [1933], trad. A. Mena, Ed. Latina, 1972.

RICH, Adrienne, *Hay que tomarse en serio los estudios de la mujer* [1978], en: *Sobre mentiras, secretos y silencios* [1979], trad. Margarita Dalton, Icaria, 1983.

RICH, Adrienne, *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana* [1978-80], trad. María Milagros Rivera Garretas, Revista DUODA, d'Estudis Feministes Nº 10, 1996.

ROLNIK/GUATTARI, *Micropolítica. Cartografías del deseo* [2005], trad. F. Gómez, Tinta Limón, 2013.

ROUSSEAU, J.-J., *Discurso sobre la economía política* [1755], trad. J. E. Candela, Tecnos, 1985.

ROWBOTHAN, Sheila, *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* [1973], trad. Verónica Fernández-Muro, Ed. Pluma/Debate, 1980.

RUBEL/JANOVER, *Marx anarquista* [1977], st, Ed. Madreselva, 2011.

RUBIN, Gayle, *El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo* [1975], trad. Stella Mastrangelo, Revista Nueva Antropología, Nov., Año/Vol. VIII, Nº 30, 198

RUBIN, Gayle, *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad* [1984], en: VANCE, Carol, *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, trad. J. Velasco y M.A. Toda, Ed. Revolución, 1989.

SACKS, Karen, *Engels Revisitado: las mujeres, la organización de la producción, y la propiedad privada* [1974], trad. F. Prieto, en: HARRIS, Olivia & YOUNG, Kate, *Antropología y Feminismo,* Anagrama, 1979.

SÁNCHEZ, Sonia y GALINDO, María, *Ninguna mujer nace para puta*, La Vaca, 2007.

SARTELLI, E., *El virus idiota. A propósito de anarquismo y autonomismo, ayer y hoy*; artículo publicado en Razón y Revolución [10/02/2016].

SCHWARZER, Alice, *La 'pequeña diferencia' y sus grandes consecuencias* [1975], trad. M. Lizarraga, Ed. LaSal/Pluma, 1980.

SEMIOTEXT(E), *Anti-Oedipus. From Psychoanalysis to Schizopolitics*, Vol. II, Nro. 3, 1977.

SHANIN, T., *El Marx tardío y la vía rusa*, trad. Graziella Baravalle, Ed. Revolución, 1990.

SILVERBLATT, Irene*, Luna, Sol y Brujas. Género y clases en los Andes pre-hispánicos y coloniales* [1987], Bartolomé de las Casas, 1996.

SOLANAS, Valerie, *S.C.U.M. Manifesto* [1967], trad. Ana Becciu, Ojo de Bruja Ediciones Feministas y Lésbicas Independientes, 2012.

STOLKE, Verona (Comp.), *Mujeres invadidas. La sangre de la Conquista de América* [1993], trad. Diana Cuadros, Ed. Horas y Horas, 1993.

SZTULWARK, D., *El neofascismo, fase dura del neoliberalismo,* Revista Anfibia, UNSAM (artículo disponible online).

SZTULWARK, D., *¿Puede volver el fascismo?* [18/10/2018], Hemisferio Izquierdo (artículo disponible online).

TARÌ, M., *Un comunismo más fuerte que la metrópoli. La autonomía italiana en la década de 1970* [2012], Traficante de Sueños, 2016.

TERRANOVA, J., *El estilo como ética*, Revista Paco, 2016 (artículo disponible online).

VANCE, Carole (Comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, trad. J. Velasco y M.A. Toda, Ed. Revolución, 1989.

WEINBAUM, Batya, *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo* [1978], trad. Margarita Schuller, Siglo XXI, 1984.

WILDE, O., *El alma del hombre bajo el socialismo* [1891], en: *Obras Completas*, trad. J. Gómez de la Serna, Ed. Aguilar, 1945.

WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer* [1792], trad. Marta Lois, Ed. Istmo, 2005.

YASAR, Melike, *El fascismo no es un Estado que no reconoce a la sociedad, es la ideología de la guerra* [04/06/2019], entrevista por Morales, Ana María, Revista Amazonas.

YASAR, Melike, *Entrevista con Melike Yasar* [29/03/2017], entrevista por Stephanie Demirdjian, La Diaria, Uruguay.

YASAR, Melike, *La revolución de las mujeres y el pueblo kurdo* [10/06/2015], Partes I, II y II, Mesa en el Anfiteatro de ATE, Buenos Aires.

YASAR, Melike, *La vanguardia de las mujeres es histórica* [06/12/2017], entrevista por Ayelén Vázquez, La Pulseada.

ZETKIN, Clara, *Recuerdos sobre Lenin* [1925], trad. W. Roces, Grijalbo, 1975.

ZIZEK, S., *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* [2004], trad. A.G. Cuspinera, Pre-Textos, 2006.